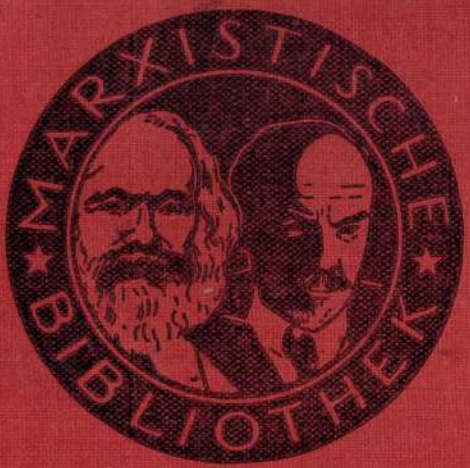
П.9305

G. PLECHANOW



DIE GRUNDPROBLEME DES MARXISMUS

ИБЛИОТЕКА
СОВПАРТШКОЛЫ
НАЦМЕН.

П. 9305.

MARXISTISCHE BIBLIOTHEK

Werke des Marxismus-Leninismus

Band 21

Autorisierte Übersetzung
aus dem Russischen von
KARL SCHMÜCKLE

Ф

G. PLECHANOW

DIE GRUNDPROBLEME DES MARXISMUS

HERAUSGEGEBEN VON
D. RJAZANOV

В 10.992

4590.

Гос. Публичная Б-ка в Ленинграде.

БИБЛИОТЕКА
ОБЩ. СОВПАРТШКОЛЫ
НАЦМЕН.
192 . .
№

VERLAG FÜR LITERATUR UND POLITIK
WIEN – BERLIN SW 61

„Дом Плеханова"
№ 3418

Alle Rechte,
insbesondere die
des Nachdrucks, vorbehalten
Copyright 1929 by VERLAG FÜR LITERATUR
UND POLITIK (Dr. Johannes
Wertheim), Wien VIII
Druck: Peuvag, Leipzig

Vorwort des Herausgebers

Die „Grundprobleme des Marxismus" — die letzte Arbeit Plechanows, die eine systematische Darstellung des dialektischen Materialismus gibt — erschienen schon im Jahre 1908, ein Vierteljahrhundert, nachdem Plechanow seine berühmte Streitschrift „Sozialismus und politischer Kampf" hatte erscheinen lassen, — jene Schrift, die die Geschichte der revolutionären Sozialdemokratie in Rußland eingeleitet hatte.

Die im Jahre 1883 veröffentlichte Broschüre bedeutete den vollkommenen Bruch mit den alten Vorurteilen der Narodniki, sie wies der geschlagenen revolutionären Bewegung einen neuen Weg, auf dem ihr der sichere, wenn auch nicht sofortige Sieg bevorstehe; in der russischen Wirklichkeit selbst wies sie den sozial-ökonomischen Entwicklungsprozeß nach, der langsam, aber unweigerlich das alte Regime zu unterwühlen im Begriffe war; sie prophezeite, daß die russische Arbeiterklasse, mit derselben Unerbittlichkeit sich entwickelnd wie der Kapitalismus selbst, dem russischen Absolutismus den Todesstreich versetzen und als gleichberechtigtes Glied in die Reihen der internationalen Armee des Proletariats eintreten werde.

Aber Plechanow begnügte sich nicht mit der bloßen Kritik des alten Narodnikitums: in einer glänzenden Abhandlung, die auch heute noch ihre volle Bedeutung bewahrt, gab er eine Darstellung der „Grundprobleme" des wissenschaftlichen Sozialismus und verwies auf die Methode des dialektischen Materialismus als auf die aussichtsreichste Waffe im theoretischen und praktischen Kampf.

„Was ist der wissenschaftliche Sozialismus? Unter diesem Titel verstehen wir die kommunistische Lehre, die zu Beginn der vierziger Jahre unter starker Einwirkung der Hegelschen Philosophie aus dem utopischen Sozialismus einerseits, der klassischen Oekonomie andererseits ursprünglich herausgearbeitet worden

war: die Lehre, die zum ersten Male für den ganzen Entwicklungsgang der menschlichen Kultur eine reale Erklärung gab, die Sophismen der Theoretiker der Bourgeoisie unbarmherzig vernichtete und ‚gewappnet mit dem ganzen Wissen ihres Jahrhunderts' für das Proletariat in die Schranken trat. Diese Lehre zeigte nicht nur mit voller Klarheit die ganze wissenschaftliche Haltlosigkeit der von den Gegnern des Sozialismus vertretenen Anschauungen, sie verstand es auch, indem sie deren Fehler nachwies, zugleich die historische Erklärung dieser Fehler zu geben und so, wie es einst Haym der Hegelschen Philosophie nachgesagt hatte, ‚jede besiegte Meinung an ihren Triumphwagen zu knüpfen'."

„Wie Darwin die Biologie mit der erstaunlich einfachen und zugleich streng wissenschaftlichen Theorie von der Entstehung der Arten bereicherte, so zeigten uns die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus in der Entwicklung der Produktivkräfte und im Kampfe dieser Kräfte gegen die zurückgebliebenen gesellschaftlichen Produktionsbedingungen das große Prinzip der Veränderung der Arten der gesellschaftlichen Organisation."

Aber nicht als Schablone, nicht als „die endgültige Wahrheit in letzter Instanz" empfahl Plechanow den russischen Revolutionären das System des wissenschaftlichen Sozialismus. „Es versteht sich von selbst — schrieb er —, daß die Entwicklung des wissenschaftlichen Sozialismus noch nicht abgeschlossen ist und bei den Werken von Engels und Marx so wenig Halt machen kann, wie die Theorie von der Entstehung der Arten mit dem Erscheinen der Hauptschriften des englischen Biologen als endgültig ausgearbeitet gelten konnte. Der Aufstellung der Grundthesen der neuen Lehre muß die detaillierte Bearbeitung der in ihren Zusammenhang gehörigen Fragen nachfolgen, — eine Arbeit, welche die von den Verfassern des ‚Kommunistischen Manifestes' in der Wissenschaft herbeigeführte Umwälzung zu vervollständigen und zu entscheiden hat. Keine Disziplin der Soziologie, die nicht ein neues und außerordentlich umfassendes Gesichtsfeld empfinge, sobald sie sich die philosophisch-historischen Anschauungen jener beiden Männer zu eigen macht. Der wohltätige Einfluß dieser Anschauungen beginnt schon heute in der Rechtsgeschichte und in der Geschichte der sogenannten ‚primitiven Kultur' in Erscheinung zu treten."

Plechanow hält es für geboten, bereits auch die folgende Besonderheit der von ihm dargestellten Lehre hervorzuheben. „Wenn der wissenschaftliche Sozialismus seinen Stammbaum unter anderem von ‚Kant und Hegel' herleitet, so repräsentiert er sich nichtsdestoweniger als der tödlichste und entschiedenste Gegner des Idealismus. Er vertreibt ihn aus seinem letzten Schlupfwinkel — aus der Soziologie, in der ihn die Positivisten mit solchem Eifer akzeptierten. Der wissenschaftliche Sozialismus setzt die ‚materialistische Geschichtsauffassung' voraus, d. h. er erklärt die Geistesgeschichte der Menschheit aus der Entwicklung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse (unter anderem auch unter der Einwirkung der sie umgebenden Natur)."

Unermüdliche Arbeit an der Schaffung einer revolutionären Partei des Proletariats, die Notwendigkeit, die neue Methode auf die Analyse der konkreten Aufgaben der russischen Wirklichkeit, auf die Untersuchung der „Schicksale des Kapitalismus in Rußland" anzuwenden, — dies alles hinderte Plechanow nicht daran, bei aller angespannten praktischen Tätigkeit sich auch an die „detaillierte Bearbeitung" der Grundprobleme des Marxismus zu machen, dies unter zunehmender Konzentrierung auf die Geschichte der Philosophie, der Kultur und der Kunst. Zugleich mit dieser selbständigen Arbeit für die Weiterentwicklung der Anschauungen von Marx und Engels fährt Plechanow fort, diese Anschauungen gegen die unterschiedlichen Vertreter des russischen und des internationalen Revisionismus zu verfechten, der jeweils den einen oder den anderen Grundsatz des Marxismus durch alte, längst überholte bürgerliche „Dogmen" zu „ergänzen", zu „verbessern" oder zu „ersetzen" Versuche macht.

Die hier wiedergegebene Schrift Plechanows gilt hauptsächlich der philosophisch-historischen Seite des wissenschaftlichen Sozialismus. Der Marxismus ist für ihn eine ganze Weltanschauung, durchdrungen von der Einheit einer Grundidee, einheitlich und

unteilbar. Plechanow protestiert gegen die — von Bogdanow, Lunatscharski, Basarow, Fritsche unternommenen — neuen Versuche, die historische und ökonomische Seite dieser Weltanschauung loszulösen von ihrer philosophischen Begründung; er protestiert gegen alle diese Versuche, den Marxismus mit dieser oder jener Philosophie, mit dem Neokantianismus, Machismus, Empiriokritizismus usw. usw. zu vereinigen und dergestalt „den Marxismus" aufs neue „zu begründen", — Versuche, zumeist unternommen unter dem Einfluß der bei den Ideologen der Bourgeoisie gerade in Mode befindlichen philosophischen Strömungen.

Nach der Ansicht Plechanows, die er zum ersten Male in einer Polemik gegen Bernstein aussprach, gründet sich der Materialismus von Marx und Engels auf den Spinozismus, den Feuerbach von allen seinen theologischen Zutaten befreit hatte. Wie Feuerbach gingen die Altmeister des wissenschaftlichen Sozialismus von der Einheit — nicht Identität — des Denkens und Seins aus. Die Korrekturen, die Marx an der Feuerbachschen Philosophie vornahm, bestanden hauptsächlich darin, daß er die Wechselwirkung zwischen Objekt und Subjekt gerade unter dem Aspekt betrachtete, unter dem das Subjekt aktiv, als handelndes, nicht nur anschauendes Wesen hervortritt.

„Indem der Mensch auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur."

Wie Plechanow vollkommen zu Recht vermerkt, war es ein Aufsatz Feuerbachs, der auf Marx sehr starken Einfluß ausübte: die „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie", die im Jahre 1843 erschienen, und zwar — können wir hinzufügen — im zweiten Teile desselben Sammelwerks, dessen erster Teil einen Aufsatz von Marx über die preußische Zensur enthielt („Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik", herausgegeben von Arnold Ruge im Verlag des Literarischen Comptoirs, Zürich und Winterthur).

In diesen „Thesen" war gesagt: „Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein hat seinen Grund in sich". Diese Anschauung — fügt Plechanow hinzu — wurde von

Marx der materialistischen Geschichtsauffassung zugrunde gelegt.

Das ist nicht ganz genau. Marx modifizierte und vervollständigte von Grund auf die Feuerbachsche These, die ebenso abstrakten, ebensowenig historischen Charakter trägt wie „der Mensch", den Feuerbach an die Stelle Gottes und seiner Hegelschen Modifikation — der Vernunft — gesetzt hatte. „Das menschliche Wesen — sagt Marx in den bekannten Thesen über Feuerbach — ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse." Gerade darum, weil Feuerbach zu diesem Ergebnis nicht gelangt, ist er gezwungen, „von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren ... und ein abstrakt-isoliert-menschliches Individuum vorauszusetzen".

In vollkommener Uebereinstimmung mit dieser Kritik des Feuerbachschen abstrakten Menschen gibt Marx auch der Feuerbachschen Grundthese eine andere Gestalt: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt". Und bis zum heutigen Tage ist es der Grundfehler aller philosophischen Systeme, die das Verhältnis von Denken und Sein klarzulegen suchen, daß sie eben diesen Umstand außer acht lassen, den auch Feuerbach nicht gesehen hatte: daß nämlich das von ihnen analysierte „abstrakte Individuum ... in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört".

Schon in seinen frühesten Arbeiten betonte Plechanow immer wieder den Unterschied der von Marx und Engels angewandten dialektischen Methode von der vulgären Evolutionstheorie mit ihrem Prinzip, daß weder die Natur noch die Geschichte Sprünge mache, daß alles auf der Welt sich nur allmählich und gradweise verändere. In seiner Auseinandersetzung mit Tichomirow, der sich aus einem Revolutionär in einen Reaktionär gewandelt hatte, erläutert Plechanow dem „neuen Schildhalter des Absolutismus" die Unvermeidlichkeit von Sprüngen im Prozesse der Entwicklung. Wir geben in der Beilage auch diese eindrucksvollen Aus-

führungen wieder, um so mehr als Plechanow sich selbst auf seine alte, sonst nur noch schwer zugängliche Broschüre bezieht.

Von besonderem Interesse sind die Kapitel der Plechanowschen Schrift, in denen gezeigt ist, wie die „modernen Forscher" — zumeist ohne sich dessen bewußt zu sein — durch den ganzen heutigen Stand der Gesellschaftswissenschaft zu materialistischer Erklärung der von ihnen studierten Erscheinungen gezwungen werden. Jede neue Forscherleistung in der Domäne der Kultur-, Mythologie-, Kunstgeschichte bringt neue Argumente zugunsten der materialistischen Geschichtsauffassung. Plechanow hätte — auch für die Zeit von 1908 — der Liste der von ihm angeführten Forschungen noch zahlreiche Werke von andern bürgerlichen Bearbeitern der historischen und soziologischen Wissenschaftsgebiete hinzufügen können, in denen Prosa gesprochen wird, ohne daß ihre Verfasser sich dessen klar sind, — in denen Stein um Stein Fakta und Materialien zusammengetragen werden, die die Richtigkeit der philosophisch-historischen Anschauungen des Marxismus bestätigen. —

Einige Worte über die vorliegende Ausgabe. In der Beilage geben wir außer dem Text über die „Sprünge" in Natur und Geschichte einen großen Auszug aus Plechanows russischem Vorwort zu der Feuerbach-Broschüre von Engels. Entsprechend einem Wunsche Plechanows waren diese Bemerkungen über Dialektik und Logik in den Text der 1910 erschienenen deutschen Uebersetzung* seiner Schrift aufgenommen. Weiter findet der Leser auch die Anmerkungen wieder, die Plechanow dieser deutschen Ausgabe beigefügt hatte. Wir unsererseits steuerten einige erläuternde Notizen bei und vervollständigten, wo dies nötig schien, die von Plechanow gegebenen Literaturnachweise.

D. Rjazanov

* „Die Grundprobleme des Marxismus". Autorisierte Uebersetzung von Dr. M. Nachimson. Stuttgart, Dietz, 1910.

DIE GRUNDPROBLEME DES MARXISMUS

Die Grundprobleme des Marxismus

Der Marxismus ist eine ganze Weltanschauung. Er ist, kurz gesagt, der moderne Materialismus, die höchste zu gegenwärtiger Zeit erreichte Entwicklungsstufe jener Weltbetrachtung darstellend, deren Grundlagen schon im antiken Griechenland durch Demokrit, zum Teil aber auch durch die Demokrit vorhergegangenen jonischen Denker gelegt worden waren: der sogenannte Hylozoismus ist nichts anderes als ein naiver Materialismus. Das Hauptverdienst an der Ausbildung des modernen Materialismus gehört unstreitig Karl Marx und seinem Freunde Friedrich Engels. Die historische und ökonomische Seite dieser Weltanschauung, d. h. der sogenannte historische Materialismus und das mit ihm eng verknüpfte Ganze der Anschauungen von den Aufgaben, der Methode und den Kategorien der politischen Oekonomie und von der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft, insbesondere aber der kapitalistischen, — erscheint in ihren Grundzügen fast ausschließlich als das Werk von Marx und Engels. Was auf diesen Gebieten von ihren Vorläufern beigebracht worden war, kann nur als Vorarbeit betrachtet werden, als Sammlung eines Materials, das zuweilen reich und wertvoll war, aber noch nicht systematisiert, noch nicht erhellt von einem allgemeinen Gedanken, daher noch nicht gewürdigt und nicht ausgenutzt in seiner wahren Bedeutung. Was auf denselben Gebieten von den Nachfolgern Marx' und Engels' in Europa und Amerika geleistet wurde, stellt nur die mehr oder minder gelungene Behandlung von einzelnen, mitunter allerdings höchst wichtigen Problemen dar. So geschieht es denn, daß nicht nur beim „großen Publikum", das sich bis auf den heutigen Tag noch nie zu einem tieferen

Verständnis für philosophische Lehren herangebildet hat, sondern selbst bei Leuten, die sich für treue Nachfolger Marx' und Engel's halten — und dies nicht nur in Rußland, sondern in der gesamten zivilisierten Welt —, mit dem Ausdruck „Marxismus" gewöhnlich gerade nur die zwei eben genannten Seiten der modernen materialistischen Weltanschauung bezeichnet werden. Diese ihre zwei Seiten werden in solchem Falle als etwas vom „philosophischen Materialismus" vollkommen Unabhängiges, wo nicht gar ihm Entgegengesetztes betrachtet.[1] Da aber diese zwei Seiten, willkürlich herausgerissen aus dem gesamten Gefüge der ihnen verwandten und ihre theoretische Begründung darstellenden Anschauungen, nun doch nicht in der Luft hängen können, so entsteht bei den Leuten, die jene Operation des Herausreißens vorgenommen haben, auf die natürlichste Weise von der Welt das Bedürfnis, „den Marxismus" aufs neue „zu begründen": man vereinigt also — wiederum völlig willkürlich und zumeist unter dem Einfluß der unter den Ideologen der Bourgeoisie zur Zeit herrschenden philosophischen Strömungen — den Marxismus mit dieser oder jener Philosophie, mit Kant, mit Mach, mit Avenarius, mit Ostwald, in jüngster Zeit mit Josef Dietzgen. Die philosophischen Anschauungen Dietzgens sind allerdings ganz unabhängig von bürgerlichen Einflüssen entstanden und der philosophischen Denkweise von Marx und Engels in bedeutendem Maße verwandt. Diese letztere aber verfügt über einen unvergleichlich ebenmäßigeren und reicheren Inhalt und läßt sich schon allein aus diesem Grunde mit Hilfe der Dietzgenschen Lehre nicht ergänzen, zum höchsten vielleicht popularisieren. Bis jetzt ist noch kein Versuch unternommen worden, Marx durch Thomas von Aquino zu „ergänzen".[2] Doch ist es durchaus kein Ding der Unmöglichkeit, daß trotz der neuerlichen päpstlichen Enzyklika wider die Modernisten die katholische Welt eines Tages aus ihrer Mitte einen Denker erstehen läßt, der dieser theoretischen Großtat fähig sein wird.

I

Man pflegt die Notwendigkeit einer „Ergänzung" des Marxismus durch diese oder jene Philosophie gewöhnlich damit zu begründen, daß Marx und Engels ihre philosophischen Auffassungen nirgends dargestellt hätten. Ein solcher Hinweis ist jedoch wenig überzeugend; selbst wenn dem so wäre, wenn diese Anschauungen in der Tat eine Darstellung überhaupt nicht erhalten hätten: so gäbe dies noch nicht die geringste Begründung dafür, daß man ihre Anschauungen durch die des ersten besten Denkers ersetzte, der, wie dies zumeist der Fall, auf vollkommen anderem Standpunkt steht. Es muß daran erinnert werden, daß wir an literarischem Material genug besitzen, um uns von den philosophischen Anschauungen Marx' und Engels' einen richtigen Begriff zu bilden*.

In ihrer endgültig ausgearbeiteten Gestalt sind diese Anschauungen mit hinreichender Vollständigkeit, wenn auch in polemischer Form, im ersten Teil des Engelsschen Werks über „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" dargestellt. In der ausgezeichneten Broschüre desselben Verfassers: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie"** sind die Anschauungen, die die philosophische Grundlage des Marxismus ausmachen, bereits in positiver Form dargestellt. Eine gedrängte, aber sehr klare Charakteristik derselben Anschauungen in ihrem Verhältnis zum Agnostizismus gab Engels im Vorwort zur englischen Uebersetzung der Broschüre „Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" (das Vorwort erschien deutsch unter dem Titel „Ueber historischen Materialismus" in der „Neuen Zeit", 1892/93, XI/1, Nr. 1 u. 2).[3] Was Marx angeht, so ist für das Verständnis der philosophischen Seite seiner Lehre folgendes höchst wichtig: einmal die Charakteristik, die er selbst von der mate-

* Die Philosophie von Marx und Engels behandelt das Werk des Herrn Weryho: „Marx als Philosoph" (Bern und Leipzig 1894). Indes kann man sich kaum etwas vorstellen, das weniger befriedigend wäre als diese Schrift.

** Von uns ins Russische übersetzt und mit Vorwort und erläuternden Anmerkungen versehen.

rialistischen Dialektik — im Unterschied zu der idealistischen Dialektik Hegels — im Vorwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des „Kapital" gibt, sodann die vielen einzelnen Bemerkungen, die im selben Bande zerstreut zu finden sind. Sehr wesentlich in bestimmter Hinsicht sind auch manche Seiten aus dem „Elend der Philosophie".[4] Schließlich läßt sich der Entwicklungsprozeß der philosophischen Anschauungen von Marx-Engels mit hinreichender Klarheit in ihren frühen Schriften verfolgen, die Franz Mehring unter dem Titel: „Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels" (Stuttgart 1902) neu herausgegeben hat.

In seiner Dissertation „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie", ebenso in manchen Aufsätzen, die Mehring im ersten Bande der genannten Ausgabe abdruckt, tritt uns der junge Marx noch als waschechter Idealist Hegelscher Schule entgegen; in den Aufsätzen jedoch, die jetzt in denselben Band aufgenommen sind und ursprünglich in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" erschienen waren, steht Marx gleich wie Engels, der an denselben „Jahrbüchern" mitgearbeitet hatte, bereits fest auf dem Standpunkt des Feuerbachschen „Humanismus".[5] In der 1845 erschienenen Schrift „Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik" (jetzt im zweiten Bande der Mehringschen Ausgabe) sehen wir ihre beiden Autoren, d. h. Marx und Engels, in der weiteren Ausgestaltung der Feuerbachschen Philosophie beträchtliche Fortschritte machen. In welcher Richtung sie diese Ausgestaltung unternommen hatten, geht aus den elf Thesen über Feuerbach hervor, die Marx im Frühjahr 1845 niederschrieb und Engels dann als Beilage zu der oben genannten Broschüre „Ludwig Feuerbach" veröffentlichte.[6] Mit einem Wort, an Material ist hier kein Mangel, — man muß es nur zu benützen verstehen, d. h. zum Verständnis dieses Materials vorbereitet sein. Aber die Leser von heute sind nun einmal zu diesem Verständnis nicht vorbereitet, und darum wissen sie auch nichts damit anzufangen.

Wie geht das zu? Der Ursachen sind viele. Eine der wichtigsten ist darin zu erblicken, daß heute die Kenntnis der Hegelschen Philosophie sehr wenig verbreitet ist; ohne sie ist aber das Begreifen der Marxschen Methode schwierig. Dasselbe gilt ferner von der Bekanntschaft mit der Geschichte des Materialismus, und dieser Mangel macht es den modernen Lesern unmöglich, sich von der Feuerbachschen Philosophie eine klare Vorstellung zu bilden: Feuerbach aber war der unmittelbare philosophische Vorläufer von Marx und hatte in beträchtlichem Maß die philosophische Grundlage dessen ausgearbeitet, was man die Weltanschauung von Marx-Engels nennen kann.

Den „Humanismus" Feuerbachs stellt man sich jetzt gewöhnlich als etwas sehr Unklares und Unbestimmtes vor. Fr. A. Lange, der zur Verbreitung einer vollkommen unrichtigen Anschauung vom Wesen und von der Geschichte des Materialismus im „großen Publikum" und in der gelehrten Welt überhaupt sehr viel beigetragen hat, weigert sich ganz entschieden, den „Humanismus" Feuerbachs als eine materialistische Lehre anzusprechen. Dem Beispiel Langes folgen in dieser Beziehung nahezu alle, die (innerhalb wie außerhalb Rußlands) über Feuerbach geschrieben haben. Diesem Einfluß vermochte sich offensichtlich auch P. A. Berlin nicht zu entziehen, der den Feuerbachschen „Humanismus" als eine Art von nicht ganz „reinem" Materialismus darstellt*. Offen gestanden, es ist uns nicht ganz klar, wie sich zu dieser Frage Franz Mehring stellt, — der beste, wo nicht gar einzige Kenner der Philosophie unter den deutschen Sozialdemokraten. Dafür aber sind wir uns völlig klar darüber, daß Marx und Engels in Feuerbach vor allem einen Materialisten erblickten. Allerdings verweist Engels auf die Inkonsequenz des Feuerbachschen Standpunkts; doch hindert ihn das keineswegs daran, die Grundthesen der Feuerbachschen Philosophie als rein materialistisch anzuerkennen.[7] Und wer sich einmal die Mühe macht, diese Grundsätze gründlich zu studieren, kann sie in der Tat auch nicht anders auffassen.

* In seinem interessanten Buch „Deutschland am Vorabend der Revolution von 1848" [russisch]. St. Petersburg 1906. S. 228 u. 229.

II

Wir wissen sehr wohl, daß wir mit all dem Gesagten ernstlich Gefahr laufen, gar nicht wenige von unseren Lesern in Erstaunen zu setzen. Doch scheuen wir dies nicht, denn der alte Denker hatte recht, als er sagte, Verwunderung sei die Mutter der Philosophie. Um aber unsere Leser sozusagen nicht im Stadium der Verwunderung zu lassen, empfehlen wir ihnen vor allem, sich die Frage zu stellen: was eigentlich Feuerbach sagen wollte, als er in knapper, aber treffender Skizzierung seines philosophischen curriculum vitae schrieb: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke". Wir behaupten, diese Frage wird unwiderruflich durch die folgenden hochbedeutsamen Worte desselben Feuerbach beantwortet: „In dem Streite zwischen Materialismus und Spiritualismus ... handelt es sich ... um den Kopf des Menschen ... Sind wir einmal ... mit der Materie des Hirns im reinen, so werden wir es bald auch mit den anderen Materien, mit der Materie überhaupt sein"*. An anderer Stelle sagt er, seine „Anthropologie", d. h. sein „Humanismus", bedeute nur dies, daß Gott „nichts anderes als des Menschen eigener Geist", sein eigenes Wesen sei**.

Und dieser „anthropologische" Standpunkt ist, wie er dazu noch bemerkt, schon Descartes nicht fremd gewesen***. Was will nun das alles besagen? Nichts anderes, als daß Feuerbach „den Menschen" nur deshalb zum Ausgangspunkt seiner philosophischen Betrachtungen nahm, weil er von diesem Punkte aus rascher zum Ziel zu kommen hoffte; dieses Ziel aber bestand in der Gewinnung einer richtigen Anschauung von der Materie überhaupt und von deren Verhältnis zum „Geist". Wir haben es hier also mit einem methodologischen Verfahren zu tun,

* „Ueber Spiritualismus und Materialismus". Feuerbachs Sämtliche Werke (Leipzig 1846—1866), Bd. X, S. 129.

** Sämtliche Werke, Bd. IV, S. 249.

*** Ebendort, auf derselben Seite.

dessen Bedeutung bedingt war durch zeitliche und räumliche Umstände, d. h. durch die Denkgewohnheiten der gelehrten und überhaupt der gebildeten Deutschen damaliger Zeit*, keineswegs aber durch irgendeine Besonderheit der Weltanschauung.[8]

Schon aus den von uns angeführten Worten Feuerbachs über den „Kopf des Menschen" wird sichtbar, daß zu der Zeit, als er diese Worte schrieb, die Frage nach der „Materie des Hirns" von ihm in „rein" materialistischem Sinne entschieden war. Und diese Feuerbachsche Lösung des Problems akzeptierten auch Marx und Engels. Sie lag ihrer eigenen Philosophie zugrunde, wie mit vollster Klarheit aus den bereits mehrfach erwähnten Engelsschen Schriften „Ludwig Feuerbach" und „Anti-Dühring" zu ersehen ist. Wir müssen daher diese Lösung noch näher kennenlernen: indem wir sie untersuchen, werden wir zugleich die philosophische Seite des Marxismus untersuchen.

In seinen 1843 erschienenen „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie", die, nach allem zu schließen, auf Marx sehr starken Einfluß ausübten, sagt Feuerbach: „Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: Das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein ist aus sich und durch sich ... Sein hat seinen Grund in sich"**.

Diese Auffassung vom Verhältnis zwischen Sein und Denken, von Marx-Engels der materialistischen Erklärung der Geschichte zugrunde gelegt, ist das wichtigste Resultat der Kritik des Hegelschen Idealismus, die in den Grundzügen noch durch Feuerbach zu Ende geführt worden war; ihre Ergebnisse lassen sich in wenig Worten folgendermaßen darstellen.

Feuerbach fand, daß die Hegelsche Philosophie die Aufhebung des Widerspruchs von Sein und Denken war, nachdem dieser bei Kant besonders plastischen Ausdruck erhalten hatte. Doch ge-

* Feuerbach selbst sagt sehr schön, daß der Anfang jeder Philosophie sich durch den Zustand des vorhergegangenen philosophischen Denkens bestimmt.

** Sämtliche Werke, Bd. II, S. 263.

schah nach Ansicht Feuerbachs die Aufhebung dieses Widerspruchs innerhalb des Widerspruchs, d. h. innerhalb des einen Elements, nämlich des Denkens. Der Gedanke ist bei Hegel das Sein: „Der Gedanke das Subjekt, das Sein das Prädikat".* Es erweist sich, daß Hegel — wie der Idealismus überhaupt — den Widerspruch nur aufhebt, indem er das eine seiner Grundelemente aufhebt, d. h. das Sein der Materie, der Natur. Aber man löst den Widerspruch durchaus nicht, wenn man eines der Elemente aufhebt, aus denen er besteht. Die Hegelsche Lehre, daß die Natur von der Idee „gesetzt" wird, „ist nur der rationelle Ausdruck von der theologischen Lehre, daß die Natur von Gott, das materielle Wesen von einem immateriellen, d. h. abstrakten Wesen geschaffen ist"**. Und dies gilt nicht nur von dem absoluten Idealismus Hegels. Der Kantische transzendentale Idealismus, für den sich die äußere Welt nach dem Verstande, nicht der Verstand nach der äußeren Welt richtet, ist aufs engste verwandt mit der „theologischen Vorstellung vom göttlichen Verstande, der nicht von den Dingen bestimmt wird, sondern umgekehrt diese bestimmt"***. Der Idealismus stellt die Einheit von Sein und Denken nicht her und kann sie nicht herstellen; er zerreißt sie. Der Ausgangspunkt der idealistischen Philosophie — das „Ich" als philosophisches Grundprinzip — ist vollkommen falsch. Der Punkt, von dem die wirkliche Philosophie auszugehen hat, kann nicht das „Ich" sein, sondern nur „Ich" und „Du". Nur von hier aus hat man die Möglichkeit, zum richtigen Verständnis für das Verhältnis von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt zu gelangen. Ich bin „Ich" für mich selbst und zugleich „Du" für den anderen. Ich bin Subjekt und zugleich Objekt. Außerdem muß noch vermerkt werden, daß dieses „Ich" nicht jenes abstrakte Wesen ist, mit dem die idealistische Philosophie operiert. Ich bin ein wirkliches Wesen, zu meinem Wesen gehört mein Körper; — und

* Ebendort, Bd. II, S. 261.
** Ebendort, Bd. II, S. 262.
*** Ebendort, Bd. II, S. 295.

damit nicht genug: mein Körper als Ganzes ist mein „Ich", mein wirkliches Wesen. Es ist nicht ein abstraktes Wesen, das denkt, vielmehr gerade dieses wirkliche Wesen, dieser Körper. In strackem Gegenteil zu den Versicherungen der Idealisten erweist sich dergestalt das materielle Wesen als das Subjekt, das Denken als das Prädikat. Und hierin liegt auch die einzige mögliche Auflösung jenes Widerspruchs von Sein und Denken, der dem Idealismus soviel Kopfzerbrechen verursacht hatte. Hier wird keines von den Elementen des Widerspruchs aufgehoben, sie werden beide aufrechterhalten, und zwar so, daß sie ihre wahre Einheit zur Erscheinung bringen. „Was für mich oder subjektiv ein rein geistiger, immaterieller, unsinnlicher Akt, ist an sich oder objektiv ein materieller, sinnlicher."*

Wohlgemerkt, hiermit vollzieht Feuerbach eine Annäherung an Spinoza, dessen Philosophie er mit großer Sympathie schon zu einer Zeit darstellte, als seine eigene Abkehr vom Idealismus nur erst andeutungsweise geschah, d. h. als er seine „Geschichte der neueren Philosophie" schrieb.[9] In seinen „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft", im Jahre 1843, bemerkte er sehr feinsinnig: der Pantheismus sei der theologische Materialismus, die Negation der Theologie, aber selbst auf dem Standpunkte der Theologie. In dieser Vermischung des Materialismus mit der Theologie sei die Inkonsequenz Spinozas begründet, die ihn jedoch nicht gehindert habe, „den, für seine Zeit wenigstens, wahren philosophischen Ausdruck für die materialistische Tendenz der neueren Zeit" zu finden. Spinoza wird daher von Feuerbach als „der Moses der modernen Freigeister und Materialisten" betitelt**. Im Jahre 1847 fragt Feuerbach: „Was ist denn, bei Lichte besehen, das, was Spinoza logisch oder metaphysisch Substanz, theologisch Gott nennt?" Und er gibt darauf die kategorische Antwort: „Nichts anderes als die Natur"***. Den Hauptmangel des

* Ebendort, Bd. II, S. 350.
** Ebendort, Bd. II, S. 289—291.
*** Ebendort, Bd. II, S. 244 und Bd. IV, S. 380.

Spinozismus erblickt er darin, daß für ihn „das sinnliche, antitheologische Wesen der Natur nur als abgezogenes metaphysisches, theologisches Wesen" erscheine. Spinoza habe den Dualismus von Gott und Natur aufgehoben, da er die Wirkungen der Natur für Wirkungen Gottes erklärt habe. Aber gerade darum, weil die Wirkungen der Natur in seinen Augen als Wirkungen Gottes erscheinen, bleibt Gott für ihn ein von der Natur abgesondertes, ihr zugrunde liegendes Wesen. Gott stellt sich als das Subjekt dar, die Natur als Prädikat. Sobald sich die Philosophie von den Ueberlieferungen der Gottesgelahrtheit endgültig emanzipiert hat, muß sie diesen bedeutsamen Mangel der ihrem Wesen nach richtigen Philosophie Spinozas beseitigen. Nieder mit diesem Widerspruch! ruft Feuerbach aus. Nicht deus sive natura, sondern aut deus aut natura ist die Natur der Wahrheit*.

So stellt denn der Feuerbachsche „Humanismus" selbst nichts anderes vor als den von seiner theologischen Zutat befreiten Spinozismus. Und eben dieser durch Feuerbach seines theologischen Anhängsels entledigte Spinozismus war es, auf dessen Boden Marx und Engels nach ihrer Abkehr vom Idealismus übertraten.

Indes, den Spinozismus seiner theologischen Hülle entkleiden, das hieß seinen wahren, seinen materialistischen Inhalt an den Tag bringen. Der Spinozismus von Marx-Engels war also der jüngste Materialismus.[10]

Weiter. Das Denken ist nicht Ursache des Seins, sondern seine Folge, genauer: seine Eigenschaft. Wie Feuerbach sagt: „Folge und Eigenschaft". Ich empfinde und denke durchaus nicht als ein dem Objekt gegenüberstehendes Subjekt, vielmehr als Subjekt-Objekt, als wirkliches, materielles Wesen. Und das Objekt ist für mich nicht nur der Gegenstand, den ich empfinde, es ist auch Grundlage, notwendige Bedingung meiner Empfindung. Die objektive Welt existiert nicht nur außer mir; sie ist auch in mir selbst, sie steckt auch in meiner eigenen Haut.[11] Der Mensch ist nur ein Teil der Natur, ein Teil

* Ebendort, Bd. II, S. 350. Deus sive natura: „Gott oder was dasselbe ist, die Natur", Formel Spinozas; aut deus aut natura: „Entweder Gott, oder die Natur". (D. Uebers.)

des Seins; daher ist kein Platz für einen Widerspruch zwischen seinem Denken und seinem Sein. Raum und Zeit existieren nicht nur für das Denken. Sie sind auch Formen des Seins. Sie sind Formen meiner Anschauung. Aber sie sind dies einzig und allein darum, „weil ich ein an sich selbst räumliches und zeitliches Wesen bin und nur als ein solches empfinde, anschaue, denke". Ueberhaupt sind die Gesetze des Seins zugleich auch die Gesetze des Denkens.

So sprach Feuerbach*. Und dasselbe, wenn auch zuweilen in anderen Worten, erklärte Engels in seiner Auseinandersetzung mit Dühring.[12] Schon hieraus wird sichtbar, wie bedeutsam der Teil, der von der Feuerbachschen Philosophie in die von Marx und Engels für immer übernommen wurde.

Wenn Marx die Ausarbeitung seiner materialistischen Geschichtserklärung mit der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie begann, so konnte er dies nur darum, weil die Kritik der spekulativen Philosophie Hegels noch durch Feuerbach abgeschlossen worden war.

Selbst wo Marx in seinen Thesen Feuerbach kritisiert, sind es nicht selten Feuerbachsche Gedanken, die er entwickelt und vervollständigt. Ein Beispiel aus dem Gebiet der „Erkenntnistheorie". Bei Feuerbach hieß es: Ehe der Mensch über einen Gegenstand nachdenkt, erleidet er dessen Wirkung, erfährt er ihn in der Anschauung, im Gefühl.

Marx hat diesen Gedanken Feuerbachs im Auge, wenn er sagt: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus — den Feuerbachschen eingerechnet — ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv." Aus diesem Mangel des Materialismus, fährt Marx fort, erklärt sich der Umstand, daß Feuerbach im „Wesen des Christentums" nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche betrachtet**. Mit

* Ebendort, Bd. X, S. 193, 187.

** Marx in den Thesen über Feuerbach; abgedruckt bei Engels, „Ludwig Feuerbach" usw. (Marxistische Bibliothek, Bd. 3, S. 73).

anderen Worten läßt sich dies so ausdrücken: Feuerbach verweist darauf, daß unser „Ich" das Objekt nur erkennt, indem es dessen Einwirkung erduldet*. Marx erwidert: unser „Ich" erkennt das Objekt, indem es seinerseits auf das Objekt einwirkt. Marx hat vollkommen recht; schon Faust sagt: „Im Anfang war die Tat." Natürlich läßt sich zugunsten Feuerbachs einwenden, daß wir ja auch im Prozesse unserer Einwirkung auf die Gegenstände ihre Eigenschaften nur erkennen, sofern sie ihrerseits auf uns einwirken. In beiden Fällen geht dem Denken die Empfindung vorher, in beiden Fällen ist es so, daß wir zuerst ihre Eigenschaften empfinden und dann sie erst denken. Aber Marx leugnete dies nicht. Ihm ging es nicht um die unbestreitbare Tatsache, daß das Empfinden dem Denken vorangeht, sondern darum, daß der Mensch in der Hauptsache durch diejenigen Empfindungen zum Nachdenken veranlaßt wird, die er im Prozesse seines Wirkens auf die äußere Welt erfährt. Da nun aber diese Einwirkung auf die äußere Welt ihm durch seinen Kampf um seine Existenz vorgeschrieben wird, so ist die Theorie der Erkenntnis bei Marx eng verknüpft mit der materialistischen Anschauung der Kulturgeschichte der Menschheit. Derselbe Denker, der die uns hier interessierende These gegen Feuerbach richtete, schrieb nicht umsonst im ersten Bande seines Werks über „Das Kapital": „Indem der Mensch ... auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur"**. Dieser Satz offenbart seinen ganzen tiefen Sinn erst im Lichte der Marxschen Erkenntnistheorie. Wir werden noch sehen, wie sehr diese Theorie durch die Entwicklungsgeschichte der Kultur und — unter anderem — selbst durch die Sprachwissenschaft bekräftigt wird. Dennoch muß anerkannt werden, daß die Marxsche Erkenntnistheorie in gerader Linie von der Feuerbachschen abstammt oder daß sie — wenn man so will — eigentlich die Erkenntnistheorie Feuerbachs

* „Ehe Du die Qualität denkst — sagt Feuerbach —, fühlst Du die Qualität. Dem Denken geht das Leiden voran". Sämtliche Werke, Bd. II, S. 253.

** „Kapital", Bd. I, im 5. Kapitel, S. 140.

ist, nur vertieft durch die geniale Korrektur, die Marx an ihr vornahm.

Fügen wir noch beiläufig hinzu: diese geniale Verbesserung war ihm eingegeben durch den „Geist der Zeit". In diesem Bestreben, die Wechselwirkung zwischen Objekt und Subjekt gerade von der Seite ins Auge zu fassen, von der das Subjekt in aktiver Rolle hervortritt, äußerte sich die gesellschaftliche Strömung der Epoche, in der die Weltanschauung von Marx-Engels sich formierte.[13] Die Revolution von 1848 stand bereits vor der Tür ...

III

Die Lehre von der Einheit des Subjekts und des Objekts, des Denkens und des Seins war Feuerbach wie Marx-Engels in gleichem Maße eigentümlich; sie fand sich auch bereits bei den hervorragendsten Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts.

Wie wir an anderer Stelle* gezeigt haben, waren Lamettrie und Diderot — wenn auch, muß hinzugefügt werden, auf verschiedenen Wegen — beide zu einer Weltanschauung gelangt, die nichts anderes als „eine Art von Spinozismus" darstellte, — einen Spinozismus, heißt das, der befreit war von dem theologischen Anhängsel, das seinen wahren Inhalt entstellt hatte; es wäre leicht zu zeigen, daß auch Hobbes, soweit es sich um die Einheit von Subjekt und Objekt handelt, Spinoza sehr nahe stand. Das würde uns jedoch zu weit führen. Ohnedies liegt ja auch kein dringendes Bedürfnis danach vor. Vermutlich wird es für den Leser von weit höherem Interesse sein, zu erfahren, daß in unserer Zeit jeder Naturforscher, sobald er sich auch nur ein wenig mit dem Problem des Verhältnisses von Denken und Sein befaßt, zu derselben Lehre von der Einheit der beiden kommt, die wir bei Feuerbach kennengelernt haben.

* In dem Artikel „Bernstein und der Materialismus"; „Neue Zeit", XVI/2 1897/98, Nr. 44, S. 545 ff.

Huxley schrieb: „Heutzutage kann von denen, die mit dem Stand der Frage bekannt und mit den Tatsachen vertraut sind, sicherlich keiner daran zweifeln, daß die Prinzipien der Psychologie in der Physiologie des Nervensystems enthalten sind. Was man als Geistestätigkeit bezeichnet, ist ein Komplex von Gehirnfunktionen ...“*. Er meinte damit genau dasselbe, was Feuerbach gesagt hatte, nur daß er mit diesen Worten eine viel weniger klare Einsicht verband; und gerade weil die in diesen Worten ausgedrückten Begriffe bei ihm viel mehr der Klarheit ermangelten, konnte Huxley auf den Versuch verfallen, die eben bezeichnete Anschauung mit dem philosophischen Skeptizismus Humes zu verkoppeln**.

Genau so ist der Häckelsche „Monismus“, der soviel Staub aufgewirbelt hat, nichts anderes als eine rein materialistische — der Feuerbachschen Auffassung im wesentlichen nahe verwandte — Lehre von der Einheit des Subjekts und Objekts. Häckel ist aber mit der Geschichte des Materialismus sehr wenig vertraut, und darum glaubt er die „Einseitigkeit“ des Materialismus bekämpfen zu müssen. Er hätte lieber sich die Mühe machen sollen, die materialistische Erkenntnistheorie zu studieren — in der Fassung, die sie bei Feuerbach und Marx erhalten hatte: das hätte ihm selbst viele Mißgriffe und Einseitigkeiten erspart, die nur seinen Gegnern den Kampf mit ihm auf dem Boden der Philosophie erleichterten.

Dem modernen, von Feuerbach-Marx-Engels vertretenen Materialismus kommt August Forel in seinen verschiedenen Werken ganz nahe; so z. B. in seinem Vortrag „Gehirn und Seele“, den er auf dem 66. Kongreß Deutscher Naturforscher und Aerzte in Wien (am 26. September 1894) hielt***. Hier drückt Forel nicht nur stellenweise Gedanken aus, die mit denen Feuerbachs große

* Th. Huxley, „Hume, Sa vie — sa philosophie“. Paris 1880. p. 108.

** Ebendort, S. 110 u. 111.

*** Siehe auch das 3. Kapitel in Forels Werk „L'âme et le système nerveux. Hygiène et pathologie“; Paris 1906. „Hygiene der Nerven und des Geistes im gesunden und kranken Zustande.“ 7. Aufl., Stuttgart 1922, 3. Kap.: „Verhältnis der Seele zum Gehirn“.)

Ähnlichkeit haben, sondern führt — es ist geradezu auffallend — seine Argumentation genau in der Weise, wie dies Feuerbach getan hatte. Nach Forel bringt uns jeder neue Tag neue überzeugende Beweise dafür, daß die Psychologie und die Physiologie des Gehirns lediglich zwei verschiedene Betrachtungsweisen für „ein und dasselbe Ding“ darstellen. Der Leser erinnert sich der oben angeführten und dieselbe Frage betreffenden identischen Auffassung Feuerbachs. Es kann hier zur Ergänzung noch der folgende Gedanke zitiert werden: „Psychologisches Objekt bin ich mir selbst, aber physiologisches bin ich einem andern“*. Schließlich und endlich läuft Forels Hauptgedanke auf den Satz hinaus, daß das Bewußtsein „der innere Reflex der Gehirntätigkeit“ ist**. Aber dies ist schon eine rein materialistische Anschauung.

Die Idealisten und Kantianer von der verschiedensten Art und Spielart versteifen sich in der Auseinandersetzung mit den Materialisten darauf, daß uns bei den Erscheinungen, von denen bei Forel und bei Feuerbach die Rede ist, unmittelbar eben nur ihre psychologische Seite gegeben sei. Dieser Einwand hatte eine außerordentlich prägnante Formulierung in Schellings Erklärung erhalten: der Geist werde stets eine Insel bleiben, auf die man aus dem Reich der Materie ohne einen Sprung nicht gelangen könne. Forel weiß das sehr wohl, aber er weist überzeugend nach, daß die Wissenschaft schlechthin unmöglich wäre, wenn wir den ernsthaften Entschluß fassen wollten, die Grenzen dieser Insel nicht zu überschreiten. „Jeder Mensch — sagt Forel — hätte nur die Psychologie seines Subjektivismus“ und„ müßte nachgerade die Existenz der Außenwelt samt der seiner Mitmenschen in Zweifel ziehen“***. Aber ein solcher Zweifel ist Unsinn.[14] „Die Analogieschlüsse, die naturwissenschaftliche Induktion, die Vergleichung der Erfahrungen unserer fünf Sinne beweisen uns ... die Existenz der Außenwelt, unserer Mitmenschen und der Psychologie der

* Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd. II, S. 348 u. 349.

** Forel, „Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen und einiger anderer Insekten“. München 1901. S. 7.

*** Ebendort, S. 7 u. 8.

letzteren. Ebenso beweisen sie uns, daß es eine vergleichende Psychologie, eine Psychologie der Tiere gibt. Endlich ist unsere Psychologie, ohne Rücksichtnahme auf unsere Gehirntätigkeit ein unverständliches, von Widersprüchen wimmelndes Stückwerk, das vor allem dem Gesetz der Erhaltung der Energie zu widersprechen scheint"*.

Feuerbach deckt nicht nur die Widersprüche auf, in die unvermeidlich jeder gerät, der den materialistischen Standpunkt verwirft, sondern zeigt auch, auf welchem Weg die Idealisten auf ihre „Insel" gelangen. Er sagt: „Ich bin Ich — für mich — und zugleich Du — für Anderes. Das bin ich aber nur als sinnliches (d. h. materielles — G. P.) Wesen. Der abstrakte Verstand jedoch isoliert dieses Fürsichsein als Substanz, Atom, Ich, Gott, — er kann daher nur willkürlich das Sein für Anderes damit verbinden ... Was ich ohne Sinnlichkeit denke, denke ich ohne und außer aller Verbindung"**. Mit diesem höchst wichtigen Gedankengang geht bei ihm Hand in Hand die Analyse jenes Abstraktionsprozesses, der zur Entstehung der Hegelschen Logik als einer ontologischen Lehre geführt hatte***.

Hätte Feuerbach schon die von der modernen Ethnologie mitgeteilten Tatsachen gekannt, so hätte er hinzufügen können, daß der philosophische Idealismus historisch vom Animismus abstammt, der den primitiven Völkern eigentümlich ist. Schon E. Tylor hat auf diesen Punkt aufmerksam gemacht†, und der eine oder der andere Historiker der Philosophie beginnt

* Forel, ebendort, S. 7.

** Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd. II, S. 322.

*** „Der absolute Geist Hegels ist nichts anderes, als der abstrakte, von sich selbst abgesonderte sogenannte endliche Geist, wie das unendliche Wesen der Theologie nichts anderes ist, als das abstrakte endliche Wesen". Ebendort, Bd. II, S. 248.

† M. Edward B. Tylor, „La civilisation primitive". Paris 1876—1878. T. II, p. 143. Uebrigens ist zu notieren, daß sich bei Feuerbach hierzu eine wahrhaft geniale Vermutung findet. Er sagt nämlich: „Der Begriff des Objekts ist ursprünglich gar nichts anderes als der Begriff eines anderen Ich — so faßt der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freitätige, willkürliche Wesen auf — daher ist der Begriff des Objekts überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich". Sämtliche Werke, Bd. II, S. 321 u. 322.

dies auch schon in Betracht zu ziehen, — einstweilen allerdings mehr noch als Kuriosität denn als Tatsache von gewaltiger erkenntnistheoretischer Bedeutung*.

Alle diese Gedankengänge und Argumente Feuerbachs waren Marx und Engels nicht nur wohlbekannt, wurden von ihnen nicht nur reiflich durchdacht, sondern wirkten zweifellos in sehr bedeutendem Maß auf die Entwicklung ihrer eigenen Weltanschauung ein. Wenn sich Engels in der Folge über die deutsche Philosophie nach Feuerbach mit der größten Verachtung ausließ, so darum, weil diese nach seiner Ansicht nur die alten, bereits von Feuerbach aufgedeckten Fehler wieder auffrischte. Dies war in der Tat auch der Fall. Kein einziger von den jüngsten Kritikern des Materialismus wußte auch nur ein einziges Argument vorzubringen, das nicht längst widerlegt wäre — sei es von Feuerbach selbst, sei es, noch früher, von den französischen Materialisten.[15] Allein den „Marx-Kritikern" — E. Bernstein, K. Schmidt, B. Croce usw. usw. — dünkt die „eklektische Bettelsuppe" des allerneuesten deutschen Philosophierens ein gänzlich neuartiges Gericht: sie kosteten wacker davon, und da sie sahen, daß Engels sich damit zu befassen nicht für notwendig erachtete, so dachten sie in ihrem Sinn, er gehe der Untersuchung jener Argumentation „aus dem Wege", die doch längst schon von ihm untersucht und als ganz und gar wertlos verworfen war. Eine alte Geschichte, doch bleibt sie ewig neu. Die Ratten werden nie den Glauben fahren lassen, daß die Katze viel stärker sei als der Löwe.

Wenn wir die frappante Aehnlichkeit, ja teilweise sogar Identität der Feuerbachschen und der Forelschen Anschauungen konstatiert haben, so müssen wir doch noch eine Bemerkung hinzufügen. Wenn Forel über einen weit größeren Reichtum an naturwissenschaftlicher Bildung verfügt, so hatte Feuerbach vor ihm den Vorrang einer umfassenden Kenntnis der Philosophie. Es finden sich daher bei Forel Mißgriffe, die wir bei Feuerbach nicht antreffen. Forel bezeichnet seine Theorie als psycho-

* Siehe Th. Gomperz, „Les penseurs de la Grèce". Lausanne 1905. T. II, p. 414 et 415. („Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie." 2. Aufl. Leipzig 1903.)

physiologische Identitätstheorie*. Dagegen ist im wesentlichen nichts einzuwenden, weil jede Terminologie auf Konvention beruht. Da aber die Identitätstheorie einst Grundlage einer ganz bestimmten idealistischen Philosophie war, so hätte Forel besser daran getan, seine Lehre ohne Umschweife und Bedenken schlechtweg für eine materialistische zu erklären. Er hegte aber offenbar gegen den Materialismus noch manches Vorurteil und wählte deshalb eine andere Bezeichnung. Wir glauben daher besonders vermerken zu müssen, daß Identität im Sinne Forels mit Identität im idealistischen Sinne nicht das mindeste gemein hat.

Die „Marx-Kritiker" wissen aber auch das nicht. In einer Polemik wider uns schreibt Konrad Schmidt den Materialisten ohne weiteres die idealistische Lehre von der Identität zu. Was der Materialismus vertritt, ist in der Tat die Einheit und keineswegs die Identität von Subjekt und Objekt. Und dies hat wiederum niemand anders als Feuerbach sehr gut auseinandergesetzt.

Nach Feuerbach hat die Einheit von Subjekt und Objekt, Denken und Sein nur dann einen Sinn, wenn der Mensch als Grundlage dieser Einheit gefaßt wird. Das klingt wieder nach einer besonders „humanistischen" Tonart; die Mehrzahl derer, die sich mit Feuerbach beschäftigt haben, hat es nie für notwendig gehalten, sich etwas mehr in das Problem hineinzudenken: in welcher Weise denn der Mensch für die Einheit der genannten Gegensatzmomente die Grundlage darstellt. Feuerbach begreift dies in Wirklichkeit so: „Nur wo das Denken nicht Subjekt für sich selbst, sondern Prädikat eines wirklichen (d. h. materialistischen — G. P.) Wesens ist, nur da ist auch der Gedanke nicht vom Sein getrennt"**. Nun fragt es sich: wo denn, in welchen philosophischen Systemen ist das Denken „Subjekt für sich selbst", d. h. ein von dem körperlichen Dasein des denken-

* Siehe Forels Abhandlung „Die psycho-physiologische Identitätstheorie als wissenschaftliches Postulat" in der „Festschrift" für Rosenthal. Leipzig 1906. 1. Teil, S. 11—132.

** Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd. II, S. 339.

den Individuums unabhängigen Etwas? Die Antwort ist klar: in den idealistischen Systemen. Die Idealisten verwandeln zunächst das Denken in ein selbständiges vom Menschen unabhängiges Wesen (in ein „Subjekt für sich selbst") und verkünden dann, in ihm, in diesem Wesen löse sich der Widerspruch zwischen Sein und Denken gerade darum, weil ihm, dem von der Materie unabhängigen Wesen ein besonderes, unabhängiges Sein zukommen.[16] Und er löst sich wirklich in ihm, — denn was ist es denn, dieses Wesen? Das Denken. Und dieses Denken existiert — ist da — unabhängig von etwas anderem. Aber diese Lösung des Widerspruchs ist eine rein formale Lösung. Sie wird nur dadurch erreicht, daß, wie wir schon oben gesagt haben, das eine Widerspruchselement beseitigt wird, nämlich: das vom Denken unabhängige Sein. Das Sein offenbart sich als einfache Eigenschaft des Denkens, und wenn wir sagen, daß ein gegebener Gegenstand existiert, so heißt das nur, daß er im Denken existiert. So faßte zum Beispiel Schelling die Sache auf. Für ihn war das Denken das absolute Prinzip, aus dem mit Notwendigkeit die wirkliche Welt, d. h. die Natur und der „endliche" Geist, hervorging. Wie aber geschah dies Hervorgehen? Was bedeutete die Existenz der wirklichen Welt? Nichts anderes, als die Existenz im Denken. Für Schelling war das Weltall nur die Selbstanschauung des absoluten Geistes. Das nämliche sehen wir bei Hegel. Feuerbach aber gab sich mit einer solchen rein formalen Auflösung des Widerspruchs zwischen Denken und Sein nicht zufrieden. Er wies darauf hin, daß es ein vom Menschen, d. h. von einem wirklichen, materiellen Wesen unabhängiges Denken nicht geben kann. Das Denken ist Gehirntätigkeit. „Das Hirn ist aber nur so lange Denkorgan, als es mit einem menschlichen Kopf und Leibe verbunden ist"*.

Nun sehen wir, in welchem Sinne bei Feuerbach der Mensch als die Grundlage der Einheit von Sein und Denken erscheint. Er ist sie in dem Sinne, daß er selbst nichts anderes ist als ein

* Ebendort, Bd. II, S. 362 u. 363.

mit der Fähigkeit zum Denken ausgestattetes materielles Wesen. Wenn er aber ein solches Wesen ist, so erhellt, daß in ihm keines von den Elementen des Widerspruchs beseitigt wird: weder Sein noch Denken, weder „Materie" noch „Geist", weder Subjekt noch Objekt. Sie vereinigen sich in ihm gerade, als im Subjekt-Objekt. „Ich bin und denke ... nur als Subjekt-Objekt", sagt Feuerbach*.

Sein — heißt nicht im Gedanken existieren. In dieser Hinsicht ist die Feuerbachsche Philosophie weitaus klarer als die von Josef Dietzgen entwickelte. „Der Beweis, daß Etwas ist — bemerkt Feuerbach —, hat keinen anderen Sinn, als daß Etwas nicht nur Gedachtes ist"**. Und dies ist vollkommen richtig. Der Sinn dieses Satzes ist aber doch wohl der, daß Einheit von Denken und Sein durchaus nicht Identität von Denken und Sein bedeutet, noch bedeuten könnte.

Hier sehen wir eines von den wichtigsten Momenten hervortreten, die den Materialismus vom Idealismus unterscheiden.

IV

Wenn man sagt, Marx und Engels seien eine Zeitlang Feuerbach-Anhänger gewesen, so will man damit nicht selten ausdrücken, daß nach Ablauf dieser Zeit die Denkweise von Marx-Engels sich wesentlich geändert und in eine von der Feuerbachschen ganz unterschiedene Weltanschauung verwandelt habe. So stellt sich die Sache offenbar für Karl Diehl dar, wenn er findet, daß Feuerbachs Einfluß auf Marx gewöhnlich „weit überschätzt" werde***. Das ist ein gewaltiger Irrtum. Als Marx und Engels Feuerbachanhänger zu sein aufhörten, hörten sie damit keineswegs auf, zu sehr bedeutendem Teil seine eigentlich

* Ebendort, Bd. X, S. 187.
** Ebendort, Bd. II, S. 308.
*** Im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften", 2. Aufl. 1900. Bd. V, S. 708.

philosophischen Anschauungen zu teilen. Das beweisen am besten jene Thesen, in denen Marx den Standpunkt Feuerbachs der Kritik unterzog. Diese Thesen heben die Grundsätze der Feuerbachschen Philosophie nicht auf, sie verbessern diese Grundsätze nur; und was die Hauptsache ist: sie fordern eine — im Vergleich zum Feuerbachschen Verfahren — konsequentere Anwendung dieser Grundsätze auf die Erklärung der den Menschen umgebenden Wirklichkeit, insbesondere aber auf des Menschen eigene Tätigkeit. Nicht das Sein wird durch das Denken bestimmt, sondern das Denken durch das Sein. Dieser Gedanke ist die unterste der Grundlagen, auf denen die ganze Philosophie Feuerbachs beruht. Und es ist derselbe Gedanke, den Marx und Engels zur Grundlage der materialistischen Geschichtserklärung machen. Der Materialismus in der Marx-Engelsschen Fassung stellt eine viel höher entwickelte Lehre dar, als er es in der Feuerbachschen Fassung gewesen war. Allein es war dieselbe, durch die innere Logik der Feuerbachschen Philosophie angegebene Richtung, in der sich die materialistischen Anschauungen von Marx und Engels entwickelten. Darum werden diese Anschauungen — zumal nach ihrer philosophischen Seite — dem nie vollständig klar sein, der sich nicht bemüht zu verstehen, welcher bestimmte Teil der genannten Philosophie als Grundelement in die Weltanschauung der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus überging. Und wenn der Leser jemandem begegnen sollte, der mit geschäftigem Eifer nach einer „philosophischen Begründung" für den historischen Materialismus sucht, so mag er überzeugt sein, daß dieser tiefsinnige Sterbliche in der eben erwähnten Beziehung sehr auf dem Holzweg ist.

Ueberlassen wir aber die Neunmalweisen ihrer Weisheit. Schon in der dritten These über Feuerbach macht sich Marx stracks an die schwierigste von all den Fragen, die er in der Sphäre der historischen „Praxis" des gesellschaftlichen Menschen mit Hilfe des von Feuerbach entwickelten richtigen Begriffs von der Einheit des Subjekts und Objekts zu lösen hatte. Diese These lautet: „Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte

3418
Гос. Публичная Б-ка в Ленинграде.

der Umstände und der Erziehung ... sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden, und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß". Dies Problem einmal gelöst — und das „Geheimnis" der materialistischen Geschichtsauffassung ist enthüllt. Feuerbach war dazu nicht imstande. In der Historie blieb er Idealist[17] — ähnlich den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, mit denen er überhaupt vieles Gemeinsame hat. Hier hatten Marx und Engels auf neuem Grund zu bauen; zur Benutzung lag ihnen das theoretische Material vor, das zu jener Zeit von der Gesellschaftswissenschaft, vorzugsweise aber von den französischen Historikern der Restaurationsepoche zusammengetragen worden war. Aber auch hier gab ihnen die Feuerbachsche Philosophie immerhin manchen wertvollen Fingerzeig. Feuerbach sagt: „Kunst, Religion, Philosophie oder Wissenschaft sind nur Erscheinungen oder Offenbarungen des wahren menschlichen Wesens"*. Daraus folgt, daß das „menschliche Wesen" über alle Ideologien Aufschluß gibt, d. h. daß die Entwicklung dieser Ideologien durch die Entwicklung des „menschlichen Wesens" bedingt wird. Was ist aber dieses „menschliche Wesen"? Feuerbach antwortet: „Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten"**. Das ist sehr unbestimmt. Und hier haben wir die Grenzlinie vor uns, die Feuerbach nicht überschritt.[18] Jenseits dieser Grenze beginnt aber eben das Gebiet der durch Marx-Engels entwickelten materialistischen Erklärung der Geschichte: sie gibt uns gerade die Ursachen an, die im Verlauf der menschlichen Entwicklung die „Gemeinschaft", die „Einheit des Menschen mit dem Menschen" bestimmen, d. h. die wechselseitigen Beziehungen, die die Menschen untereinander eingehen. Diese Grenze scheidet nicht nur Marx von Feuerbach, — sie bezeugt auch das nahe Verhältnis, in dem beide zu einander stehen.

In der sechsten These über Feuerbach heißt es, daß das

* Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd. II, S. 343.
** Ebendort, Bd. II, S. 344.

menschliche Wesen das Ensemble aller gesellschaftlichen Verhältnisse sei. Das ist viel bestimmter, als was Feuerbach selbst gesagt hatte; aber hier tritt auch weit klarer als wohl sonst irgendwo der enge genetische Zusammenhang der Marxschen Weltanschauung mit der Philosophie Feuerbachs in Erscheinung.

Als Marx diese These niederschrieb, war er sich nicht nur über die Richtung, in der er die Lösung des Problems zu suchen hatte, sondern auch über die Lösung selbst bereits im klaren. Die von ihm unternommene „kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie" hatte ihm gezeigt, daß die gesellschaftlichen Wechselbeziehungen, „Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft' zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Oekonomie zu suchen sei"*.

Jetzt galt es nur noch Entstehung und Entwicklung der Oekonomie zu erklären, um die vollständige Lösung jenes Problems auf der Hand zu haben, mit welchem der Materialismus im Verlauf ganzer Jahrhunderte nicht hatte fertig werden können. Und Marx und Engels lieferten diese Erklärung.

Es versteht sich: wenn wir von der vollständigen Lösung des großen Problems sprechen, so meinen wir damit nur seine allgemeine algebraische Lösung, die der Materialismus im Lauf ganzer Jahrhunderte nicht hatte finden können. Es versteht sich: wenn wir von vollständiger Lösung reden, so meinen wir nicht die Arithmetik der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern ihre Algebra; nicht die Angabe der Ursachen für die Einzelerscheinungen, vielmehr den Nachweis: welches Verfahren man zur Enthüllung dieser Ursachen

* Marx, „Zur Kritik der politischen Oekonomie", Vorwort.

einzuschlagen hat. Dies besagt aber, daß die materialistische Erklärung der Geschichte vor allem methodologische Bedeutung hat. Engels begriff das sehr wohl, als er schrieb: „Es sind nicht die nackten Resultate, die wir so sehr bedürfen, als vielmehr das Studium; die Resultate sind Nichts ohne die Entwicklung, die zu ihnen geführt hat ..."* Das verstehen aber mitunter gar nicht die „Kritiker" Marx', denen, wie man zu sagen pflegt, Gott selbst verzeihen möge, ebensowenig aber auch manche von den „Anhängern" Marx', was weit schlimmer ist. Michelangelo sprach von sich: „Meine Erkenntnisse werden viele Ignoranten erzeugen". Und diese Prophezeiung ist leider manchesmal in Erfüllung gegangen. Heutzutage sind es die Marxschen Erkenntnisse, die Ignoranten erzeugen. Die Schuld daran ist natürlich nicht Marx zuzuschreiben, sondern denen, die in seinem Namen Unsinn reden. Wenn man aber den Unsinn vermeiden will, so muß man eben die methodologische Bedeutung des historischen Materialismus begreifen.

V

Als eines der schlechthin größten Verdienste, die sich Marx und Engels um den Materialismus erworben haben, erscheint die Ausarbeitung einer richtigen Methode. Indem Feuerbach seine Kräfte auf den Kampf wider das spekulative Element der Hegelschen Philosophie konzentrierte, würdigte und nutzte er sehr wenig ihr dialektisches Element. Er sagt: „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du"**. Aber erstens hatte die Dialektik auch bei Hegel nicht die Bedeutung eines „Monologs des einsamen Denkers mit sich selbst", und zweitens

* Engels 1843 in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern". Mehring, Nachlaß-Ausgabe, Bd. I, S. 477.

** Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd. II, S. 345.

ist in Feuerbachs Bemerkung wohl der Ausgangspunkt der Philosophie richtig bestimmt, nicht aber ihre Methode. Diese Lücke wurde dann durch Marx und Engels ausgefüllt. Sie begriffen, daß es falsch gewesen wäre, über dem Kampf mit der spekulativen Philosophie Hegels die Dialektik dieser Philosophie zu ignorieren. Manche Kritiker haben behauptet, auch Marx habe in der ersten Zeit nach seinem Bruch mit dem Idealismus der Dialektik sehr gleichgültig gegenübergestanden. Diese Ansicht, dem Scheine nach nicht ganz unbegründet, wird indes durch die bereits oben angeführte Tatsache widerlegt, daß Engels schon in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" von der Methode als von der Seele des neuen Systems spricht*.

Und auf jeden Fall läßt der zweite Teil des „Elends der Philosophie" keinen Raum mehr für einen Zweifel daran, daß Marx in der Epoche seiner Auseinandersetzung mit Proudhon die Bedeutung der dialektischen Methode vorzüglich begriff und sich ihrer wohl zu bedienen wußte. Marx' Sieg in diesem Streit mit Proudhon war der Sieg eines Mannes, der dialektisch zu denken verstand, über einen Mann, der sich die Natur der Dialektik nicht klarzumachen wußte und doch ihre Methode auf die Analyse der kapitalistischen Gesellschaft anzuwenden versuchte. Und wie derselbe zweite Teil des „Elends der Philosophie" zeigt, war die Dialektik, die bei Hegel rein idealistischen Charakter gehabt und auch bei Proudhon — soweit er sich die Dialektik überhaupt zu eigen gemacht — diesen Charakter bewahrt hatte, von Marx zu dieser Zeit bereits auf materialistische Grundlage gestellt.[19]

In der Folge schrieb dann Marx zur Charakteristik seiner materialistischen Dialektik folgendes: „Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das

* Engels meinte dabei nicht nur seine eigene Person, sondern alle seine Gesinnungsgenossen überhaupt: „Wir bedürfen", sagt er, und zur Zahl seiner Gesinnungsgenossen gehörte unstreitig auch Marx.

Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle"*. Diese Charakteristik hat zur Voraussetzung eine vollkommene Uebereinstimmung mit Feuerbach: einmal in der Ansicht über die Hegelsche „Idee", zum zweiten in der Auffassung vom Verhältnis des Denkens zum Sein. Die Hegelsche Dialektik „auf die Füße zu stellen" vermochte nur ein Mensch, der von der Richtigkeit der Grundthese der Feuerbachschen Philosophie überzeugt war. Das Sein wird nicht durch das Denken bedingt, sondern das Denken durch das Sein.

Viele verwechseln die Dialektik mit der Lehre von der Entwicklung, — und sie ist in der Tat eine Entwicklungstheorie. Allein die Dialektik unterscheidet sich wesentlich von der vulgären „Evolutionstheorie", die sich ganz auf dem Prinzip aufbaut, daß weder die Natur noch die Geschichte Sprünge macht und daß alle Veränderungen in der Welt sich nur allmählich vollziehen. Schon Hegel hat gezeigt, daß die Entwicklungslehre, so gefaßt, eine lächerliche und unhaltbare Sache ist.

„Die gewöhnliche Vorstellung — schreibt er im ersten Bande seiner ‚Logik'** —, wenn sie ein Entstehen oder Vergehen begreifen soll, meint ... es damit begriffen zu haben, daß sie es als ein allmähliches Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt. Es hat sich aber gezeigt, daß die Veränderungen des Seins überhaupt nicht nur das Uebergehen einer Größe in eine andere Größe, sondern Uebergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmählichen und ein Qualitativ-Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist." Und jedesmal, wenn ein Abbrechen des Allmählichen erfolgt, findet ein Sprung statt. Hegel zeigt des weiteren an der Hand einer ganzen Reihe von Beispielen, wie häufig in der Natur wie in der Geschichte Sprünge stattfinden, und enthüllt damit den der vulgären „Evolutionstheorie" zugrunde liegenden lächerlichen

* Im Vorwort zur 2. Aufl. des I. Bandes des „Kapital", S. XVII.

** Hegel, „Wissenschaft der Logik", Bd. I, Nürnberg 1812. S. 313 u. 314. (Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe. Bd. IV, Stuttgart 1928. S. 460 u. 461.)

logischen Fehler. „Bei der Allmählichkeit des Entstehens — sagt er — liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, so wie bei der Allmählichkeit des Verschwindens, daß das Nichtsein oder daß das Andere an seine Stelle Tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar sei ... Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben ... Das Begreiflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmählichkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit; es hat das Entstehende oder Vergehende schon vorher ganz fertig ..." (d. h. es wird als bereits Entstandenes oder Vergangenes vorgestellt — G. P.)*

Diese dialektische Ansicht Hegels über die Unvermeidlichkeit von Sprüngen im Prozesse der Entwicklung machten sich Marx und Engels voll und ganz zu eigen. Engels entwickelt diese Auffassung sehr ausführlich in seiner Polemik mit Dühring, er stellt dabei die Dialektik „auf die Füße", d. h. auf die materialistische Basis.

So stellt er dar, daß der Uebergang von einer Form der Energie zur anderen nicht anders als sprunghaft geschehen kann.[20] So sucht er in der modernen Chemie eine Bestätigung für den dialektischen Satz vom Umschlagen der Quantität in die Qualität. Ueberhaupt sieht er die Rechtmäßigkeit des dialektischen Denkens in den dialektischen Eigenschaften des Seins bestätigt. Auch hier wird das Denken durch das Sein bedingt.

Ohne auf eine ausführlichere Charakteristik der materialistischen Dialektik hier weiter einzugehen (über ihr Verhältnis zu dem, was man in Parallele zur niederen Mathematik die niedere Logik nennen könnte, sehe man unser Vorwort zu unserer Uebersetzung der Broschüre „Ludwig Feuerbach" nach**) — verweisen wir den Leser noch auf den folgenden Punkt. Im Laufe der zwei

* Zum Problem der „Sprünge" siehe im Anhang. — D. Herausg.

** Siehe im Anhang: „Dialektik und Logik". In der früheren, von Dr. M. Nachimson besorgten deutschen Uebersetzung (Stuttgart 1910) sind diese Ausführungen in den Text selbst eingefügt. — D. Herausg.

letzten Jahrzehnte begann die Theorie, die im Entwicklungsprozeß lediglich allmähliche Veränderungen gelten läßt, selbst in der Biologie den Boden unter den Füßen zu verlieren, in der sie bis dahin so ziemlich allgemeine Anerkennung genossen hatte. In dieser Hinsicht kommt den Arbeiten von Armand Gautier und Hugo de Vries offenbar epochemachende Bedeutung zu. Es genügt hier zu erwähnen, daß die von de Vries geschaffene Theorie der Mutationen nichts anderes darstellt als eine Lehre von der sprunghaften Entwicklung der Arten. (Siehe de Vries' zweibändiges Werk: „Die Mutationstheorie", Leipzig 1901—1903; ferner seinen Vortrag: „Die Mutationen und die Mutationsperioden bei der Entstehung der Arten", Leipzig 1901, und seine an der Kalifornischen Universität gehaltenen Vorlesungen, deutsch unter dem Titel: „Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation", Berlin 1906).[21]

Nach der Ansicht dieses hervorragenden Naturforschers besteht die schwache Seite der Darwinschen Entwicklungstheorie eben darin, daß diese die Entstehung der Arten durch allmähliche Veränderungen erklärt wissen will*. Interessant und sehr treffend ist auch die Bemerkung von de Vries, daß die Herrschaft der Theorie von den allmählichen Veränderungen in der Lehre von der Arten-Entstehung auf die experimentelle Untersuchung der hierher gehörigen Probleme ungünstig zurückgewirkt habe**.

Es wird nicht unnütz sein, hier noch einen weiteren Punkt beizufügen. Mit ziemlicher Geschwindigkeit verbreitet sich in der modernen Naturwissenschaft, vorzugsweise unter den Neo-Lamarckisten, die Lehre von der sogenannten Beseeltheit der Materie, d. h. die Anschauung, daß die Materie überhaupt, in Sonderheit aber jede organisierte Materie einen bestimmten Grad von Empfindlichkeit besitze. Diese Lehre wird nun von manchen als der gerade Gegensatz zum Materialismus aufgefaßt (man nehme z. B. das Werk von R. H. Francé:

* de Vries, „Die Mutationen" usw., S. 7 u. 8.
** de Vries, „Arten und Varietäten" usw., S. 421.

„Der heutige Stand der Darwinschen Frage", Leipzig 1907); in Wirklichkeit ist sie jedoch, richtig begriffen, nur die Uebersetzung der materialistischen Theorie Feuerbachs von der Einheit des Seins und Denkens, des Objekts und Subjekts, in die Sprache der modernsten Naturwissenschaft*. Man kann mit voller Ueberzeugung erklären: Marx und Engels, die diese Theorie zu der ihrigen gemacht haben, hätten auch der erwähnten — einstweilen allerdings noch ganz ungenügend entwickelten — Richtung in der Naturwissenschaft das lebhafteste Interesse entgegengebracht.

Alexander Herzen hatte sehr recht, als er sagte: die Hegelsche Philosophie, von vielen für vorzugsweise konservativ gehalten, sei die wahre Algebra der Revolution**. Allein bei Hegel war diese Algebra ohne jede Anwendung auf die brennenden Fragen des praktischen Lebens geblieben. Das spekulative Element hatte in die Philosophie des großen absoluten Idealisten mit Notwendigkeit den Geist des Konservativismus hineingebracht. Ganz anders ist es um die materialistische Philosophie von Marx bestellt. Die revolutionäre „Algebra" tritt hier mit der ganzen unüberwindlichen Macht ihrer dialektischen Methode hervor. Marx erklärt: „In ihrer mystifizierten Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Aergernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist".***

Betrachtet man das Problem der materialistischen Dialektik vom Standpunkt der russischen Literaturgeschichte, so kann man

* Man darf übrigens nicht vergessen, daß viele französische Materialisten des 18. Jahrhunderts der Lehre von der „Beseeltheit der Materie" zuneigten. Von Spinoza sei schon gar nicht gesprochen.
** Vgl. hierzu Engels, „Ludwig Feuerbach" (1. Kapitel, Marxistische Bibliothek, Bd. 3, S. 15—20).
*** Vorwort zur 2. Aufl. des I. Bandes des „Kapital", S. XVIII.

sagen: sie erst lieferte die notwendige und hinreichende Methode zur Lösung des Problems, mit dem sich unser genialer Belinski so qualvoll herumgeschlagen hatte, — wir meinen die Frage nach der Vernünftigkeit alles Wirklichen. Nur erst die dialektische Methode von Marx, angewandt auf die russische Realität, zeigte uns, was darin wirklich war und was nur wirklich schien.

VI

Unternimmt man es, die Geschichte materialistisch zu erklären, so stößt man, wie schon gesagt, zu allererst auf das Problem: wo liegen die wirklichen Ursachen für die Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse? Wir wissen bereits, daß die „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft" durch ihre Oekonomie bestimmt wird. Wodurch wird nun diese letztere bestimmt?

Marx antwortet darauf folgendermaßen: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt"*.

In dieser Marxschen Antwort wird also die ganze Frage nach der Entwicklung der Oekonomie auf die andere reduziert: welche Ursachen bedingen die Entwicklung der Produktivkräfte, über welche die Gesellschaft verfügt? In dieser ihrer letzteren Fassung erhält die Frage ihre Lösung vor allem durch den Verweis auf die Beschaffenheit der geographischen Verhältnisse.

Schon Hegel vermerkt in seiner Philosophie der Geschichte die wichtige Rolle der „geographischen Grundlage

* „Zur Kritik der Politischen Oekonomie", Vorwort.

der Weltgeschichte". Da bei ihm aber als die Ursache jeder Entwicklung in letzter Instanz die Idee erscheint und er nur beiläufig und nur in Fällen von minderer Bedeutung, gleichsam gegen seine eigene Absicht, zur materialistischen Erklärung der Erscheinungen seine Zuflucht nimmt, so konnte ihn diese durchaus richtige, von ihm selbst ausgesprochene Anschauung von der großen historischen Bedeutung der geographischen Verhältnisse nicht zu all den fruchtbaren Schlußfolgerungen hinführen, die sich aus dieser Anschauung ergeben müssen. Es war erst der Materialist Marx, der diese Schlüsse in restloser Vollständigkeit zog*.

Die Beschaffenheit der geographischen Bedingungen bestimmt wie die Art der Naturgegenstände, die dem Menschen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dienen, so auch den Charakter der Produkte, die der Mensch selbst zum selben Zwecke erzeugt. Da, wo es keine Metalle gab, konnten die im Lande sitzenden Stämme aus eigener Kraft die Schranken des Steinzeitalters, wie wir es nennen, nicht überspringen. Ebenso war für den Uebergang der ursprünglichen Fischer und Jäger zu Viehzucht und Ackerbau eine entsprechende Beschaffenheit der geographischen Verhältnisse, in diesem Fall eine entsprechende Fauna und Flora, erforderlich. L. H. Morgan bemerkt: „Das Nichtvorhandensein zähmbarer Tiere in der westlichen Hemisphäre ... und die spezifische Verschiedenheit zwischen den Zerealien beider Hemisphären übte einen mächtigen Einfluß auf die entsprechende Entwicklung ihrer Bewohner aus"**. Waitz schreibt von den Rothäuten Nordamerikas: „Sie besitzen keine Haustiere. Es ist dies von großer Wichtigkeit; denn in diesem Umstand liegt der Hauptgrund, weshalb sie genötigt sind, auf einer niederen Stufe der Kultur stehen zu bleiben"***. Schweinfurth

* Feuerbach ging, wie schon gesagt, in diesem Punkte nicht über Hegel hinaus.

** L. H. Morgan, „Die Urgesellschaft". Stuttgart 1891. S. 20 u. 21.

*** Th. Waitz, „Die Indianer Nordamerikas", S. 91.

berichtet: Wenn in Afrika eine bestimmte Gegend übervölkert ist, so verlegt ein Teil ihrer Bewohner seine Sitze in eine andere Gegend, wobei er zuweilen seine Lebensweise in Abhängigkeit von den geographischen Verhältnissen ändert, „indem Hirtenvölker zu Ackerbauern oder Ackerbauer zu Hirtenvölkern sich umgestalten" können*. Von den Bewohnern des eisenreichen Gebiets, das einen beträchtlichen Teil von Zentralafrika umfaßt, heißt es bei ihm, daß „das Schmiedehandwerk unter ihren Kunstfertigkeiten eine hervorragende Stellung" einnimmt**.

Das ist indes noch nicht alles. Schon auf den niedrigsten Entwicklungsstufen treten die menschlichen Stämme in gegenseitige Beziehungen, indem sie manche ihrer Produkte unter einander austauschen. Hierdurch werden die Grenzen der geographischen Bedingungen, die bei jedem von diesen Stämmen auf die Entwicklung der Produktivkräfte einwirkten, weiter hinausgeschoben, und der Gang dieser Entwicklung wird beschleunigt. Es begreift sich aber, daß die größere oder geringere Leichtigkeit der Entstehung und Aufrechterhaltung solcher Beziehungen gleichfalls von der Beschaffenheit der geographischen Umstände abhängt: schon Hegel hat erklärt, daß Flüsse und Meere die Menschen vereinigen, während Gebirge sie trennen. Allerdings bringt das Meer die Menschen nur auf verhältnismäßig hohen Entwicklungsstufen der Produktivkräfte einander näher; bei niedrigeren pflegt das Meer — nach Ratzels richtiger Bemerkung — Beziehungen zwischen den von ihm getrennten Stämmen in sehr hohem Maße zu erschweren***. Wie dem aber auch sei: unzweifelhaft sind die geographischen Bedingungen umso günstiger für die Entwicklung der Produktivkräfte, je mannigfaltiger die Beschaffenheit dieser Bedingungen. „Es ist nicht die absolute Fruchtbarkeit des Bodens — sagt Marx —, sondern seine Differenzierung, die

* G. Schweinfurth, „Im Herzen von Afrika" (4. Aufl., Leipzig 1922. S. 105).

** Ebendort (S. 346). — Ueber den Einfluß des Klimas auf den Ackerbau siehe auch Ratzel, „Die Erde und das Leben"; Leipzig und Wien 1902. Bd. II, S. 540 u. 541.

*** Ratzel, „Anthropogeographie". Stuttgart 1882. S. 29.

Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Produkte, welche die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit bildet und den Menschen durch den Wechsel der Naturumstände, innerhalb deren er haust, zur Vermannigfachung seiner eigenen Bedürfnisse, Fähigkeiten, Arbeitsmittel und Arbeitsweisen spornt."* Und fast mit den Marxschen Worten erklärt Ratzel: „Worauf hier es ankommt, ist nicht der möglichst leichte Erwerb der Nahrung, sondern die Weckung bestimmter Neigungen, Gewohnheiten und endlich Bedürfnisse im Menschen selbst"**.

Die Beschaffenheit der geographischen Umstände bedingt so die Entwicklung der Produktivkräfte, die Entwicklung dieser letzteren aber bedingt die Entwicklung der ökonomischen und weiter aller übrigen gesellschaftlichen Verhältnisse. Marx erläutert dies in folgenden Worten:*** „Je nach dem Charakter der Produktionsmittel werden natürlich diese gesellschaftlichen Verhältnisse, worin die Produzenten zu einander treten, die Bedingungen, unter welchen sie ihre Tätigkeiten austauschen und an dem Gesamtakt der Produktion teilnehmen, verschieden sein. Mit der Erfindung eines neuen Kriegsinstruments, des Feuergewehrs, änderte sich notwendig die ganze innere Organisation der Armee, verwandelten sich die Verhältnisse, innerhalb deren Individuen eine Armee bilden und als Armee wirken können, änderte sich auch das Verhältnis verschiedener Armeen zueinander".[22]

Um dieser Erklärung noch größere Anschaulichkeit zu verleihen, führen wir ein Beispiel an. „Hirtenvölker — sagt Ratzel —, welche von Herden einer bestimmten Größe leben und weder Arbeit noch Nahrung genug für Sklaven haben, töten ihre Gefangenen, wie zum Beispiel die Masai in Ostafrika. Ihre Nachbarn, die Ackerbau und Handel treibenden Wakamba, können Sklaven gebrauchen, töten sie also nicht"†. Die Entstehung der

* „Kapital", Bd. I, im 14. Kapitel, S. 478.

** Ratzel, „Völkerkunde". Bd. I (Leipzig 1887), Einl. S. 56.

*** Marx, „Lohnarbeit und Kapital" (Ausg. 1908, S. 25).

† Ratzel, „Völkerkunde". Bd. I, Einl. S. 83. Es ist noch zu bemerken, daß sich Sklaverei auf den ersten Entwicklungsstufen zuweilen auf gewaltsame Aufnahme der Kriegsgefangenen als gleichberechtigte

БИБЛИОТЕКА ОВЩ. СОВПАРТШКОЛ НАЦМЕН. 193 № _____

Sklaverei hat also zur Voraussetzung, daß eine bestimmte Entwicklungsstufe der gesellschaftlichen Kräfte erreicht ist, die Ausbeutung von Sklavenarbeit erlaubt. Die Sklaverei ist aber ein Produktionsverhältnis, mit dessen Erscheinen die Klassenscheidung der Gesellschaft einsetzt, die vordem nur eine Scheidung entsprechend den beiden Geschlechtern und den Altersstufen gekannt hat. Erreicht die Sklaverei ihre volle Ausbildung, so drückt sie der ganzen Oekonomie der Gesellschaft, auf dem Weg über diese aber allen übrigen Gesellschaftsverhältnissen und vor allem der politischen Struktur ihren Stempel auf. Wie sehr sich die antiken Staaten nach ihrer politischen Konstruktion voneinander unterscheiden mochten: ihr vorherrschender Charakter bestand darin, daß jeder eine politische Organisation darstellte, die allein die Interessen der Freien zum Ausdruck brachte und zu beschützen hatte.

VII

Wir wissen nun, daß die Entwicklung der Produktivkräfte, die in letzter Instanz die Entwicklung aller gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt, selbst wieder durch die Beschaffenheit der geographischen Naturbedingungen bestimmt wird. Einmal entstanden, wirken aber die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse selbst sehr stark auf die Entwicklung der Produktivkräfte zurück. So wird, was ursprünglich Folge, nun selbst wieder zur Ursache; zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und der gesellschaftlichen Ordnung tritt Wechselwirkung ein,

Mitglieder in die gesellschaftliche Organisation der Sieger reduziert. Aneignung von Mehrarbeit des Gefangenen findet dabei nicht statt; es ist lediglich der gemeinsame Nutzen, der aus der gemeinsamen Arbeit mit dem Gefangenen entspringt. Aber diese Form von Sklaverei setzt voraus das Vorhandensein ganz bestimmter Produktivkräfte und einer ganz bestimmten Organisation der Produktion.

die in den verschiedenen Epochen die verschiedenartigsten Formen annimmt.

Man muß weiter bedenken: wenn die in einer gegebenen Gesellschaft bestehenden inneren Verhältnisse durch den gegebenen Stand der Produktivkräfte bedingt werden, so sind schließlich und endlich auch ihre äußeren Verhältnisse oder Beziehungen von eben diesem Stand abhängig. Jeder gegebenen Entwicklungsstufe der Produktivkräfte entspricht ein bestimmter Charakter der Bewaffnung, der Kriegskunst und schließlich der Rechtsverhältnisse, die zwischen verschiedenen Völkern, genauer: zwischen verschiedenen Gesellschaften, d. h. unter anderem auch zwischen verschiedenen Stämmen bestehen. Jägerstämme sind zur Schaffung großer politischer Organisationen nicht imstande, — aus keinem anderen Grunde, als weil die niedrige Stufe ihrer Produktivkräfte sie zwingt, nach allen Himmelsrichtungen auseinanderzustreben (wenn ich mich dieses plastischen Ausdrucks bedienen darf), um in kleinen gesellschaftlichen Gruppen auf die Suche nach Subsistenzmitteln zu gehen. Je mehr aber diese gesellschaftlichen Gruppen „auseinanderstreben", desto unvermeidlicher nimmt die Entscheidung von Streitigkeiten die Form des mehr oder minder blutigen Kampfes an, selbst bei solchen Streitpunkten, die in einer zivilisierten Gesellschaft sehr leicht vor dem Friedensrichter erledigt werden könnten. Eyre sagt: Wenn sich einige australische Stämme dann und wann einmal zu bestimmten Zwecken an einem bestimmten Platze versammeln, so ist dies Zusammenleben niemals ein dauerndes; noch ehe der Nahrungsmangel oder die Notwendigkeit, einen Jagdzug zu unternehmen, sie wieder zum Auseinandergehen zwingt, pflegt es bereits zu feindlichen Zusammenstößen zwischen ihnen zu kommen, die bekanntlich sehr schnell zu kriegerischen Kämpfen führen können*.

Jeder begreift, daß es zu solchen Zusammenstößen aus den

* Ed. J. Eyre, „Manners and customs of the aborigines of the Australia". London 1847. p. 243.

verschiedenartigsten Anlässen kommen kann. Bemerkenswert ist jedoch, daß die Mehrheit der Reisenden sie auf ökonomische Ursachen zurückführt. Als Stanley an einige Eingeborene in Aeqatorial-Afrika die Frage richtete, wie ihre Kriege mit den Nachbarstämmen entständen, gaben sie ihm zur Antwort: Unsere Leute ziehen auf die Jagd; die Nachbarn versuchen, sie zu verjagen; da überfallen wir die Nachbarn, und sie uns, und wir schlagen uns, bis wir dessen überdrüssig sind oder bis eine von den Parteien sich besiegt gibt*.

Aehnlich erklärt Burton: Alle Kriege werden in Afrika lediglich durch zwei Ursachen hervorgerufen: durch Viehraub oder durch Menschenfang**. Ratzel hält es für wahrscheinlich, daß die Kriege zwischen den Eingeborenen Neuseelands nicht selten dem einfachen Wunsch entspringen, sich an Menschenfleisch gütlich zu tun***. Der starke Hang zur Menschenfresserei selbst aber erklärt sich bei diesen Eingeborenen aus der Armut der dortigen Tierwelt.[23]

Jeder weiß, wie sehr der Ausgang eines Krieges von der Bewaffnung jeder der kriegführenden Parteien abhängt. Aber diese ihre Bewaffnung wird durch den Stand ihrer Produktivkräfte bestimmt, durch den Charakter ihrer Oekonomie und der auf dieser ökonomischen Basis erwachsenen Gesellschaftsverhältnisse†. Wenn man sagt, dieses oder jenes Volk, dieser oder jener Stamm sei durch ein anderes Volk unterworfen

* H. M. Stanley, „Dans les ténèbres de l'Afrique". 2me éd. Paris 1890. T. II, p. 91.

** Burton, „Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale". Trad. de l'Anglais. Paris 1862. p. 666.

*** Ratzel, „Völkerkunde", Bd. I, Einl. S. 93.

† Dies erklärt sehr gut Engels in den Kapiteln des „Anti-Dühring", in denen die „Gewalttheorie" analysiert wird. Siehe auch das Werk „Die Meister des Kriegs", verfaßt von dem französischen Oberstleutnant Rousset, Professor an der Höheren Kriegsschule („Les maîtres de la guerre", par le lieutenant-colonel Rousset, professeur à l'école supérieure de la guerre. Paris 1901). Der Verfasser dieses Buches sagt, indem er die Anschauungen des Generals Bonnal darstellt: „Die sozialen Zustände jeder historischen Epoche üben den ausschlaggebenden Einfluß nicht nur auf den Kriegsorganismus der Nation aus, sondern auch auf den Charakter, die Fähigkeiten und die Bestrebungen der Militärpersonen. Gewöhnliche Generale wenden gewöhnliche Mittel an und

worden, so gibt man damit noch keinerlei Erklärung dafür: warum die sozialen Folgen dieser Unterwerfung gerade diese bestimmten und keine anderen waren. Die Eroberung Galliens durch die Römer hatte völlig andere soziale Folgen als die Eroberung desselben Landes durch die Germanen. Die sozialen Wirkungen, die sich aus der Eroberung Englands durch die Normannen ergaben, waren ganz anderer Natur als die aus der Eroberung Rußlands durch die Mongolen. In allen diesen Fällen war der Unterschied in letzter Instanz bedingt durch den Unterschied der ökonomischen Struktur der Gesellschaft bei dem unterworfenen Volk einerseits, wie bei dem Eroberervolk andererseits. Je mehr sich die Produktivkräfte eines Stammes oder Volkes entwickeln, desto größer zumindest die Möglichkeit für diesen Stamm oder dieses Volk, sich für den Kampf ums Dasein eine bessere Ausrüstung zu beschaffen.[24]

Diese allgemeine Regel läßt jedoch viele Ausnahmen zu, die beachtet zu werden verdienen. Auf den untersten Entwicklungsstufen der Produktivkräfte kann der Unterschied in der Bewaffnung von Stämmen, die sich auf sehr verschiedenen ökonomischen Entwicklungsstufen befinden — z. B. bei nomadisierenden Hirten und seßhaften Ackerbauern — nicht so groß sein, wie er es später wird. Außerdem kann der Fortschritt in der ökonomischen Entwicklung mit seiner wesentlichen Wirkung auf den Charakter des betreffenden Volkes dessen kriegerische Fähigkeit so sehr herabsetzen, daß es nicht mehr imstande ist, einem

siegen oder erleiden Niederlagen, je nach den Umständen ... Was die großen Feldherren betrifft, so unterwerfen sie die Methoden und Mittel des Kampfes ihrem Genius" (S. 2). Aber wie das? Dies ist das Interessanteste. Es zeigt sich, daß sie gewissermaßen instinktiv „die Kampfmethoden und Kampfmittel entsprechend der sozialen Evolution umändern, deren Bedeutung für die Technik der Kriegskunst von ihnen allein gewürdigt wird" (ebendort); bleibt also nur noch der ursächliche Zusammenhang zwischen der „sozialen Evolution" und der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft zu entdecken, und man kann den scheinbar überraschendsten Erfolgen der Kriegskunst eine materialistische Erklärung geben. Rousset selbst steht einer solchen Erklärung gar nicht fern. Die historische Abhandlung über die moderne Kriegskunst, die er auf Grund von unveröffentlichten Arbeiten des Generals Bonnal verfaßte, hat große Aehnlichkeit mit den von Engels stammenden Ausführungen darüber. An manchen Stellen kommt die Verwandtschaft der Auffassung vollständiger Identität nahe.

ökonomisch rückständigeren, dafür kriegsgewohnteren Gegner die Stirn zu bieten. Es geschieht daher nicht selten, daß friedliche Ackerbau treibende Stämme von kriegerischen Völkern unterworfen werden. Ratzel bemerkt, daß die festesten Staatsbildungen sich bei den „Halbkulturvölkern" finden, wo sie aus der gewaltsamen Vereinigung dieser beiden Elemente: der Ackerbauer- und der Hirtenorganisation, hervorgegangen sind*. So richtig im allgemeinen diese Bemerkung, ist doch festzuhalten, daß auch in solchen Fällen — ein gutes Beispiel dafür haben wir an China — die ökonomisch rückständigen Eroberer allmählich dem Einfluß des ökonomisch höherentwickelten unterworfenen Volkes restlos unterliegen.

Die geographischen Verhältnisse üben nicht nur auf primitive Stämme, sondern auch auf die sogenannten Kulturvölker einen großen Einfluß aus. „Die Notwendigkeit — sagt Marx —, eine Naturkraft gesellschaftlich zu kontrollieren, damit hauszuhalten, sie durch Werke von Menschenhand auf großem Maßstab erst anzueignen oder zu zähmen, spielt die entscheidendste Rolle in der Geschichte der Industrie. So z. B. die Wasserreglung in Aegypten, Lombardei, Holland usw. Oder in Indien, Persien usw., wo die Ueberrieslung durch künstliche Kanäle dem Boden nicht nur das unentbehrliche Wasser, sondern mit dessen Geschlämme zugleich den Mineraldünger von den Bergen zuführt. Das Geheimnis der Industrieblüte von Spanien und Sizilien unter arabischer Herrschaft war die Kanalisation."**

Die Theorie von dem Einfluß der geographischen Bedingungen auf die geschichtliche Entwicklung der Menschheit tauchte häufig in der Fassung auf, daß eine unmittelbare Einwirkung des „Klimas" auf den gesellschaftlichen Menschen behauptet wurde: man nahm an, daß unter dem Einfluß des „Klimas" die eine „Rasse" freiheitsliebend geworden sei, die andere geneigt zu geduldiger Unterwerfung unter die Macht eines mehr oder minder despotischen Monarchen, die dritte abergläubisch, daher von einer

* Ratzel, „Völkerkunde". Bd. I, Einl. S. 18 u. 19.

** Marx, „Kapital", Bd. I, im 14. Kapitel, S. 478.

Priesterschaft abhängig, usw. Diese Ansicht ist z. B. noch bei Buckle die vorherrschende*. Nach Marx wird die Einwirkung der geographischen Naturbedingungen vermittelt durch die Produktionsverhältnisse, die an einem gegebenen Ort auf Grundlage der gegebenen Produktivkräfte entstehen, deren erste Entwicklungsbedingung die natürliche Beschaffenheit dieses Ortes darstellt. Die moderne Ethnologie akzeptiert immer klarer diesen Standpunkt. Dementsprechend mißt sie auch der „Rasse" eine immer geringere „kulturgeschichtliche" Bedeutung bei. „Die Rasse — erklärt Ratzel — hat mit dem Kulturbesitz an sich nichts zu tun."[25]

Ein bestimmter Zustand der „Kultur" aber einmal erreicht, wirkt dieser zweifellos auch auf die physischen und psychischen Eigenschaften der „Rasse" ein**.

Der Einfluß, den die geographische Umwelt auf den gesellschaftlichen Menschen ausübt, stellt eine veränderliche Größe dar. Die durch den Charakter dieser Umwelt bedingte Entwicklung der Produktivkräfte erhöht die Macht des Menschen über die Natur und bringt ihn eben dadurch

* Siehe Buckles „History of civilization in England"; London 1861. Vol. I, p. 36, 37. Nach Buckle wirkt die eine der vier Ursachen, welche die Ausbildung des Volkscharakters beeinflussen, — „die Naturerscheinung im ganzen" („the general aspect of nature") hauptsächlich auf die Phantasie, stark entwickelte Phantasie aber erzeugt den Aberglauben, der seinerseits den Fortschritt der Erkenntnisse verlangsamt. Die häufigen Erdbeben in Peru wirkten auf die Einbildungskraft der Eingeborenen und dann auch auf ihre politische Verfassung. Wenn die Spanier und Italiener abergläubisch sind, so ist auch dies Wirkung der Erdbeben und Vulkanausbrüche. (Ebendort, S. 112 u. 113.) Dieser unmittelbar psychologische Einfluß sei besonders stark auf den ersten Entwicklungsstufen der Kultur. Die moderne Wissenschaft konstatiert jedoch im Gegenteil eine erstaunliche Verwandtschaft der religiösen Vorstellungen bei primitiven Stämmen auf ein und derselben ökonomischen Entwicklungsstufe. — Jene Ansicht, von Buckle bei Schriftstellern des 18. Jahrhunderts entlehnt, soll bereits von Hippokrates ausgesprochen worden sein. (Siehe das Werk „Des airs, des eaux et des lieux"; traduction de Coray. Paris 1800. §§ 76, 85, 86, 88 usw.)

** Ueber die Rasse siehe das interessante Werk von J. Finot: „Le préjugé des races"; Paris 1905. — Waitz schreibt: „Mehrere Negervölker bieten auffallende Beispiele von dem Zusammenhange dar, in welchem die Hauptbeschäftigung eines Volkes mit dessen nationalem Charakter steht." („Anthropologie der Naturvölker", Bd. II, S. 107.)

in ein neues Verhältnis zu der ihn umgebenden geographischen Umwelt; die heutigen Engländer reagieren auf diese Umwelt durchaus nicht in derselben Weise, wie die Stämme, die England zur Zeit Julius Cäsars bewohnt haben. Damit ist jener Einwand endgültig widerlegt, daß der Charakter der Bevölkerung eines Landstrichs sich wesentlich ändern könne, obwohl dessen geographische Beschaffenheit unverändert bleibe.

VIII

Die auf der Basis einer bestimmten ökonomischen Struktur sich erhebenden juristischen und politischen Verhältnisse* wirken in entscheidender Weise auf die ganze Psychologie des gesellschaftlichen Menschen.[26] Marx sagt: „Auf den verschiedenen Formen des Eigentums, auf den sozialen Existenzbedingungen erhebt sich ein ganzer Ueberbau verschiedener und eigentümlich gestalteter Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen“**. Das Sein bestimmt das Denken. Und man kann sagen: jeder neue Schritt, den die Wissenschaft in der Erhellung des historischen Entwicklungsprozesses vorwärts macht, erbringt einen neuen Beweisgrund für diesen Grundsatz des modernen Materialismus.

* Ueber die Einwirkung der Oekonomie auf das System der gesellschaftlichen Verhältnisse siehe Engels, „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ (8. Aufl. Stuttgart 1900). Ferner R. Hildebrand, „Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaftlichen Kulturstufen“ (Teil I, Jena 1896); leider beherrscht Hildebrand das ökonomische Material recht schlecht. Die interessante Schrift von T. Achelis: „Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte“ (Leipzig 1904) betrachtet das Recht als Entwicklungsprodukt des gesellschaftlichen Lebens, geht aber nicht in die Tiefe der Frage: wodurch denn die Entwicklung des letzteren bedingt werde. In dem Buche von M.-A. Vaccaro: „Les bases sociologiques du Droit et de l'Etat“ (Paris 1898) finden sich zahlreiche einzelne Bemerkungen zerstreut vor, die auf einige Seiten des Gegenstandes Licht werfen, im allgemeinen ist sich aber der Autor selbst mit dem Problem noch nicht im klaren. Siehe auch Teresa Labriola, „Revisione critica delle più recenti teorie su le origini del Diritto“ (Roma 1901).

** Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“. (Neue ergänzte Ausgabe, herausg. v. D. Rjazanov 1927. Marxistische Bibliothek, Bd. 7, S 49.)

Schon im Jahre 1877 schrieb Ludwig Noiré: „Es war die auf einen gemeinsamen Zweck gerichtete gemeinsame Tätigkeit, es war die urälteste Arbeit unserer Stammeltern, aus welcher Sprache und Vernunftleben hervorquoll.“* Indem Noiré diesen bedeutsamen Gedanken weiterführt, gibt er an, daß „die Sprache in ihrem Ursprung die Dinge der objektiven Welt nicht als Gestalten, sondern als gestaltete, nicht als Wirkung ausübende, tätige Wesen, sondern als Wirkung erfahrende, leidende bezeichnet“**. Und er erläutert dies durch die richtige Erwägung: „Alle Dinge treten in den menschlichen Gesichtskreis“, d. h. „sie werden erst zu Dingen in dem Maße, als sie menschliche Tätigkeit erleiden, und danach erhalten sie ihre Bezeichnungen, ihre Namen“***. Kurz, die „eigene menschliche Wirksamkeit“ ist Noiré zufolge „letzter Inhalt der ursprünglichen Sprachwurzeln“†. Es ist von Interesse, daß Noiré den ersten Keim zu seiner Theorie in dem Gedanken Feuerbachs fand, daß das Wesen des Menschen nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten sei. Marx war ihm augenscheinlich unbekannt geblieben, sonst hätte er gesehen, daß seine Auffassung von der Bedeutung der Tätigkeit für die Ausbildung der Sprache der Anschauung von Marx näher steht: dieser hatte ja seiner Erkenntnistheorie gerade die menschliche Tätigkeit zugrunde gelegt, während Feuerbach vorzugsweise von der „Anschauung“ gesprochen hatte.[27]

Es braucht gelegentlich der Noiréschen Theorie wohl kaum mehr darin erinnert zu werden, daß der Charakter der menschlichen Tätigkeit im Produktionsprozeß durch den Stand der Produktivkräfte bestimmt wird. Dies leuchtet ohne weiteres ein. Es wird eher angebracht sein, den Umstand noch hervorzuheben, daß die entscheidende Einwirkung des Seins auf das Denken mit besonderer Klarheit bei den primitiven Völkern zu

* L. Noiré, „Der Ursprung der Sprache“. Mainz 1877. S. 331.
** Ebendort, S. 341.
*** Ebendort, S. 347.
† Ebendort, S. 369.

beobachten ist, bei denen das gesellschaftliche und geistige Leben unvergleichlich einfacherer Natur ist als bei den zivilisierten Völkern. Von den Steinen schreibt über die Eingeborenen Zentral-Brasiliens: Wir können diese Menschen nur verstehen, wenn wir sie als das Erzeugnis des Jägertums betrachten. Er fährt fort: „Den Hauptstock ihrer Erfahrungen sammelten sie an Tieren, und mit diesen Erfahrungen ... erklärten sie sich vorwiegend die Natur, bildeten sie sich ihre Weltanschauung"*. Die Bedingungen des Jägerlebens bestimmten nicht nur die Weltanschauung dieser Völker, sondern auch ihre moralischen Begriffe, ihre Gefühle und — wie der Autor noch vermerkt — selbst ihre „künstlerischen Motive". Und genau dasselbe beobachten wir bei den Hirtenvölkern. Bei „einseitigen Hirtenvölkern", wie Ratzel sie bezeichnet, „bilden das Vieh, seine Herstammung, seine Gewohnheiten, Vorzüge und Fehler den Gegenstand von wenigstens 99 Prozent aller Gespräche"**. Solche „einseitige Hirtenvölker" waren z. B. die unglücklichen Hereros, die von den „zivilisierten" Deutschen unlängst mit so bestialischer Grausamkeit „beruhigt" worden sind***.

Wenn für den primitiven Jäger die Tiere die Hauptquelle seiner Erfahrung darstellten und wenn seine ganze Weltanschauung auf dieser Erfahrung aufgebaut war, so kann es nicht wundernehmen, daß bei den Jägervölkern auch die ganze Mythologie — die auf dieser Entwicklungsstufe gleicherweise die Philosophie,

* K. von den Steinen, „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens". Berlin 1894. S. 201.

** Ratzel, „Völkerkunde", Bd. I, S. 205.

*** Ueber die „einseitigen Hirtenvölker" siehe besonders das Werk von Gustav Fischer: „Die Eingeborenen Südafrikas" (Breslau 1872). Fischer erklärt: „Das Ideal des Kaffers, der Gegenstand, für den er schwärmt, und den er in seinen Liedern mit Vorliebe besingt, das sind seine Ochsen, das heißt sein wertvollstes Besitztum. Mit den Lobgesängen auf das Vieh mischen sich die auf den Häuptling, worin wiederum das Vieh desselben eine große Rolle zu spielen pflegt" (Bd. I, S. 50). „Die Wartung des Viehs erscheint dem männlichen Kaffer als schicklichste Arbeit" (Bd. I, S. 85), und sogar der Krieg gefällt dem Kaffer hauptsächlich darum, weil er ihm aus Vieh bestehende Beute in Aussicht stellt (Bd. I, S. 79). Auch bei den Rechtsstreitigkeiten der Kaffern handelt es sich um Vieh (Bd. I, S. 332). Sehr interessant ist auch die Beschreibung, die derselbe Autor vom Jägerleben der Buschmänner gibt (Bd. I, S. 424 ff).

die Ideologie und die Wissenschaft repräsentiert — ihren Inhalt aus derselben Quelle schöpft. Was die Mythologie der Buschmänner besonders charakterisiert, sagt A. Lang, ist die Tatsache, daß darin fast nur von Tieren die Rede ist. Mit Ausnahme eines alten Weibes, das hie und da in den Sagen auftritt, kommt in ihren Mythen kaum ein Mensch vor*. Nach Br. Smith sind die Götter der Australier, die gleich den Buschmännern das Jägerstadium noch nicht überschritten haben, vorwiegend Vögel und Tiere**.

Die Religion der primitiven Völker ist bislang noch nicht zur Genüge erforscht. Das aber, was wir heute schon darüber wissen, bestätigt ganz unzweifelhaft den kurzen Satz von Feuerbach und Marx: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen". Tylor sagt: „Unter den Religionen der niederen Rassen findet sich eine bemerkenswerte Gruppe von Systemen, die ... uns ein himmlisches Pantheon enthüllen, das nach dem Vorbild einer irdischen politischen Konstitution gestaltet ist und in dem das gemeine Volk durch eine große Zahl von menschlichen Seelen und anderen Arten von weltdurchdringenden Geistern gebildet wird, während die großen polytheistischen Götter der Aristokratie entsprechen und der König die höchste Gottheit selbst ist"***. Das ist unstreitig bereits eine materialistische Auffassung der Religion: wie man weiß, vertrat noch Saint-Simon die entgegengesetzte Anschauung, er erklärte die gesellschaftliche und politische Ordnung der alten Griechen aus ihren religiösen Vorstellungen. Noch weit wichtiger aber ist, daß die Wissenschaft bereits den ursächlichen Zusammenhang aufzudecken beginnt, der

* A. Lang, „Mythes, cultes et religions". Trad. par D. Charillet. Paris 1896, p. 332.

** Hier muß an die Bemerkung von R. Andree erinnert werden, daß der Mensch sich seine Götter ursprünglich in Gestalt von Tieren vorstellt. „Als man später die Tiere anthropomorphisierte, entstanden die mythischen Verwandlungen von Menschen in Tiere" (R. Andree, „Ethnographische Parallelen und Vergleiche". Neue Folge. Leipzig 1889. S. 116). Die Anthropomorphisierung der Tiere setzt schon eine verhältnismäßig höhere Entwicklungsstufe der Produktivkräfte voraus. Siehe auch Frobenius, „Die Weltanschauung der Naturvölker", Weimar 1898. S. 24.

*** Tylor, „La civilisation primitive". Paris 1876. T. II, p. 322.

bei den primitiven Völkern zwischen der Entwicklung ihrer Technik und ihrer Weltanschauung besteht*. In dieser Hinsicht stehen ihr augenscheinlich noch recht reiche Entdeckungen bevor.[28]

Von der Ideologie der Urgesellschaft ist heute am besten die Kunst erforscht. Auf diesem Felde ist sehr reichhaltiges Material gesammelt, das in der unzweideutigsten und überzeugendsten Weise die Richtigkeit und, um es so auszudrücken, die Unumgänglichkeit der materialistischen Erklärung der Geschichte bezeugt. Dieses Material ist derart umfangreich, daß wir an dieser Stelle nur die wichtigsten der hierher gehörigen Werke aufzählen können: Schweinfurth, „Artes Africanae", Leipzig 1875; R. Andree, „Ethnographische Parallelen" (Abhandlung: „Das Zeichnen bei den Naturvölkern"); von den Steinen, „Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens", Berlin 1894; G. Mallery, „Picture Writing of the American Indians" („Annual Report of the Bureau of Ethnology", Washington 1893, — die Berichte anderer Jahrgänge enthalten wertvolle Angaben über den Einfluß der Technik, hauptsächlich der Webkunst auf die Ornamentik); Hörnes, „Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa", Wien 1898; Ernst Grosse, „Die Anfänge der Kunst"; ders., „Kunstwissenschaftliche Studien", Tübingen 1900; Iriö Hirn, „Der Ursprung der Kunst", Leipzig 1904; Karl Bücher, „Arbeit und Rhythmus", 3. Aufl. 1902; Gabriel et Ard. de Mortillet, „Le Préhistorique", Paris 1900 (S. 217—230); Hörnes, „Der diluviale Mensch in Europa", Braunschweig 1903; Sophus Müller, „L'Europe préhistorique", trad. du Danois par E. Philipot, Paris 1907; Richard Wallaschek, „Anfänge der Tonkunst", Leipzig 1903.

Zu welchen Schlußfolgerungen über den Ursprung der Kunst die zeitgenössische Wissenschaft gelangt ist, werden die folgenden Sätze aus den Werken der aufgezählten Autoren zeigen.

Hörnes sagt: „Die Ornamentik kann sich nur an der industriellen Tätigkeit entwickeln, die ihre stoffliche Voraussetzung bildet;

* Vgl. H. Schurtz, „Urgeschichte der Kultur". Leipzig und Wien 1900. S. 559—567. Wir werden weiter unten bei anderer Gelegenheit noch auf diesen Punkt zurückkommen.

... Völker ohne alle Industrie ... haben gar keine Ornamentik und können keine solche haben."*

K. von den Steinen ist der Ansicht, daß das Zeichnen sich aus den Zeichen für Gegenstände zu praktischen Zwecken entwickelt hat.

Bücher kam zu der Schlußfolgerung, daß „Arbeit, Musik und Dichtung auf der primitiven Stufe ihrer Entwicklung in eins verschmolzen gewesen sein müssen, daß aber das Grundelement dieser Dreieinheit die Arbeit gebildet hat, während die beiden anderen nur akzessorische Bedeutung haben"**. Nach seiner Ansicht „ist es die energische rhythmische Körperbewegung, die zur Entstehung der Poesie geführt hat, insbesondere diejenige Bewegung, welche wir Arbeit nennen". Er vermerkt, daß keine Sprache für sich ihre Wörter und Sätze rhythmisch baue. Es sei darum sehr unwahrscheinlich, daß auf dem Wege bloßer Sprachbeobachtung die Menschen dazu gelangt seien, die Wörter und Silben nach Quantität oder Tonstärke zu nennen und zu zählen, Hebungen und Senkungen in gleichem Abstand zu ordnen, kurz nach einem bestimmten rhythmischen Gesetz die Rede zu gestalten***. Wie nun die Entstehung der gegliederten rhythmischen Rede erklären? Bücher nimmt an, daß „rhythmisch gegliederte Körperbewegungen der bildsamen Rede das Gesetz ihres Verlaufs mitgeteilt" haben. Das ist um so wahrscheinlicher, als auf den untersten Entwicklungsstufen diese rhythmischen Bewegungen mit dem Gesang regelmäßig verbunden sind†. Woraus aber erklärt sich die rhythmische Gliederung der Körperbewegungen? Aus dem Charakter der Produktionsprozesse. Das „Rätselhafte" des Versbaues liegt also in der produktiven Tätigkeit††.

Wallaschek formuliert seine Ansicht über den Ursprung der

* Hörnes, „Urgeschichte der bildenden Kunst" usw., S. 38.
** Bücher, „Arbeit und Rhythmus", 2. Aufl., S. 303.
*** Ebendort, S. 300.
† Ebendort, S. 300.
†† Ebendort, S. 342.

szenischen Vorstellungen bei den primitiven Völkern folgendermaßen*: „Der Gegenstand dieser Spiele war:

1. Jagd, Krieg, Fischerei, Rudern (Jägervölker, Nomaden), das Leben und die Gewohnheiten der Tiere; Tierpantomimen; Masken**.

2. Leben und Gewohnheiten der Viehherde (Viehzüchter).

3. Arbeit (Ackerbauer), Reisstampfen, Getreidemahlen, Dreschen, Ernte, Weinlese."

„Die Darstellung erfolgt durch den ganzen Stamm (Chor), der singt und darstellt. Gesungen werden bedeutungslose Worte (kein Text), den Inhalt der Gesänge bildet eben die szenische Darstellung (Pantomime). Ausgeführt werden nur Tatsachen des täglichen Lebens, deren Durchführung im Kampfe ums Dasein absolut notwendig ist." Wie Wallaschek sagt, zeigt sich bei solchen Aufführungen nicht selten bei manchen Naturvölkern die Teilung des Gesamtchors in zwei einander gegenüberstehende Chöre. „Das ist — fügt er hinzu — auch das Urbild des griechischen Dramas, das ebenfalls ursprünglich eine Tierpantomime war. Das Tier, das im wirtschaftlichen Leben der Griechen die größte Rolle spielte und dessen Gewohnheiten nachgeahmt werden sollten, war der Bock (tragos, daher Tragödie)."

Schwerlich ließe sich eine glänzendere Illustration zu dem Satz ausdenken, daß nicht das Sein durch das Denken, sondern das Denken durch das Sein bestimmt wird!

IX

Aber das wirtschaftliche Leben entwickelt sich unter Einwirkung des Wachstums der Produktivkräfte. Daher ändern sich die gegenseitigen Beziehungen der Menschen im Prozesse der Produktion, mit ihnen aber auch die menschliche Psychologie. Marx

* Wallaschek, „Anfänge der Tonkunst", S. 257 u. 258.

** Die gewöhnlich gleichfalls Tiere vorstellen. G. P.

sagt: „Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Ueberbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten. So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären. Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind.[29] Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet, wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind."*

Hier haben wir die echte — dazu rein materialistische — „Algebra" der gesellschaftlichen Entwicklung. Diese Algebra hat gleichermaßen Raum für „Sprünge" — Epochen der sozia-

* Marx, „Zur Kritik der politischen Oekonomie" (im Vorwort).

len Revolution — wie für allmähliche Veränderungen. Allmähliche quantitative Veränderungen in der Beschaffenheit einer gegebenen Ordnung führen schließlich zu einer Veränderung der Qualität, d. h. zum Untergang der alten Produktionsweise — oder der alten Gesellschaftsformation, wie sich Marx hier ausdrückt — und zu ihrer Ersetzung durch eine neue. Asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen können — wie Marx vermerkt — in großen Umrissen als aufeinanderfolgende („progressive") Epochen der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft betrachtet werden. Doch ist anzunehmen, daß Marx nach seinem Bekanntwerden mit Morgans Werk über die Urgesellschaft seine Auffassung von dem Verhältnis der antiken zur asiatischen Produktionsweise wahrscheinlich geändert hat. In der Tat: die Logik der ökonomischen Entwicklung der feudalen Produktionsweise führte zu einer sozialen Revolution, die den Triumph des Kapitalismus bezeichnete. Aber die Logik der ökonomischen Entwicklung beispielsweise von China oder dem alten Aegypten führte keineswegs zum Hochkommen der antiken Produktionsweise. Im ersten Falle handelt es sich um zwei Entwicklungsphasen, von denen die eine der anderen nachfolgt und durch sie hervorgebracht wird. Im zweiten Fall hat man es vielmehr mit zwei nebeneinander existierenden Formationen der ökonomischen Entwicklung zu tun. Die antike Gesellschaft trat an die Stelle der Gentilorganisation, und dieselbe Gentilorganisation ging auch der Ausbildung der asiatischen Gesellschaftsordnung voraus. Jede dieser beiden Formationen der ökonomischen Entwicklung trat auf als Resultat jenes Wachstums der Produktivkräfte im Schoße der Gentilorganisation, das schließlich mit Unvermeidlichkeit die Auflösung der letzteren hatte herbeiführen müssen. Und wenn diese beiden Formationen beträchtlich voneinander differierten, so ist der Grund hierfür der, daß sich ihre wichtigsten spezifischen Unterschiede unter der Einwirkung der geographischen Verhältnisse ausbildeten: im einen Falle

diktierten diese, sobald einmal eine bestimmte Entwicklungsstufe der Produktivkräfte erreicht war, der Gesellschaft das eine —, im anderen Falle das andere, von dem ersten stark unterschiedene System der Produktionsverhältnisse.

Der Entdeckung der Gentilorganisation ist augenscheinlich in der Gesellschaftswissenschaft dieselbe Bedeutung vorherbestimmt, die in der Biologie der Entdeckung der Zelle zukam. Solange die Gentilverfassung Marx und Engels unbekannt war, mußten in ihrer Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung noch bedeutsame Lücken bleiben, wie dies in der Folge Engels selbst aussprach. Diese Entdeckung der Gentilorganisation, die erst den Schlüssel zum Verständnis der niedrigsten Stadien im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß lieferte, sprach indes nicht gegen die materialistische Geschichtsauffassung, sie kam vielmehr nur als ein neues starkes Argument für deren Richtigkeit. Sie gab die Möglichkeit, viel intimer in das Problem einzudringen: wie die ersten Phasen des gesellschaftlichen Seins sich gestalten und in welcher Weise das gesellschaftliche Sein auf dieser Stufe das gesellschaftliche Denken bestimme. Damit fiel ein ganz besonderes Licht auf den Fundamentalsatz, daß das gesellschaftliche Denken durch das gesellschaftliche Sein bestimmt wird.

Dies jedoch nur nebenbei. Was hier in erster Linie Aufmerksamkeit beansprucht, ist die Marxsche These, daß die Eigentumsverhältnisse, wie sie sich auf einer gegebenen Wachstumsstufe der Produktivkräfte herausgebildet haben, im Verlauf einer gewissen Zeit die weitere Entwicklung der Produktivkräfte begünstigen, darauf aber ihr im Wege zu sein beginnen*. Dies verweist auf einen anderen Punkt. Wenn

* Nehmen wir wieder die Sklaverei. Auf einer bestimmten Stufe begünstigt sie das Wachstum der Produktivkräfte, danach aber beginnt sie es zu hemmen. Die Aufhebung der Sklaverei bei den Kulturvölkern des Okzidents ist Folge ihrer ökonomischen Entwicklung. Ueber die Sklaverei in der antiken Welt siehe die interessante Schrift des Prof. Cicotti: „Il tramonto della schiavitù" (Torino 1899). J. Speke berichtet in seinem Buche: „Les sources du Nil" (Paris 1895, S. 21), bei den Negern werde es von den Sklaven für ehrlos und schimpflich angesehen, dem Herrn, der für sie Geld bezahlt hat, zu entlaufen. Dazu muß noch hinzugefügt werden, daß dieselben Sklaven ihre Lage für ehrenvoller halten als

auch ein gegebener Stand der Produktivkräfte als Ursache wirkt und bestimmte Produktionsverhältnisse, insbesondere bestimmte Eigentumsverhältnisse entstehen läßt, so beginnen doch diese letzteren, sobald sie einmal als Folge der genannten Ursache ins Leben gerufen, auf diese Ursache nun auch selbst zurückzuwirken. Was sich so ergibt, ist Wechselwirkung zwischen Produktivkräften und gesellschaftlicher Oekonomie. Da sich nun auf der ökonomischen Grundlage ein ganzer Ueberbau von gesellschaftlichen Verhältnissen, Gefühlen und Begriffen erhebt, dieser Ueberbau aber gleichfalls auf die ökonomische Entwicklung zunächst fördernden, danach hemmenden Einfluß ausübt, — so findet auch hier Wechselwirkung zwischen Ueberbau und Grundlage statt; hierin liegt die Lösung all der Rätsel, die restlose Erklärung all der Erscheinungen beschlossen, die auf den ersten Blick der Grundthese des historischen Materialismus zu widersprechen scheinen.

Was die „Marx-Kritiker" bis auf den heutigen Tag über die vermeintliche Einseitigkeit des Marxismus und über sein angebliches Vorbeisehen an allen anderen „Faktoren" der gesellschaftlichen Entwicklung — außer dem ökonomischen — vorgebracht haben, ist, wie sich gezeigt hat, pures Nichtverstehen der Bedeutung, die bei Marx-Engels der Wechselwirkung zwischen „Basis" und „Ueberbau" zugeschrieben wird.

Wie wenig Marx und Engels z. B. die Bedeutung des politischen Faktors ignorierten, davon wird man sich sehr schnell überzeugen können: man braucht nur die Seiten des „Kommunistischen Manifests" einmal nachzulesen, auf denen über die Emanzipationsbewegung der Bourgeoisie gesprochen wird. Es heißt dort:

„Unterdrückter Stand unter der Herrschaft der Feudalherren, bewaffnete und sich selbst verwaltende Assoziation in der Kommune, hier unabhängige städtische Republik, dort dritter steuerpflichtiger Stand der Monarchie, dann zur Zeit der Manufaktur Gegengewicht gegen den Adel in der ständischen oder in der absoluten Monarchie, Hauptgrundlage der großen Monarchien

die eines Lohnarbeiters. Diese Anschauung entspricht einer Phase, in der die Sklaverei noch eine „progressive Erscheinung" ist.

überhaupt, erkämpft sie sich endlich seit der Herstellung der großen Industrie und des Weltmarktes im modernen Repräsentativstaat die ausschließliche politische Herrschaft. Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet."

Die Bedeutung des politischen „Faktors" ist hier mit hinreichender — manche „Kritiker" meinten sogar: mit übertriebener — Klarheit festgestellt. Aber Ursprung und Wirkungsgrad dieses „Faktors", desgleichen die Art und Weise seiner Wirkung in jeder gegebenen Entwicklungsperiode der Bourgeoisie werden im „Kommunistischen Manifest" nun selbst aus dem Gang der ökonomischen Entwicklung erklärt: die Mannigfaltigkeit der „Faktoren" stört also nicht im geringsten die Einheit der Grundursache.

Die politischen Verhältnisse wirken unzweifelhaft auf die ökonomische Entwicklung; aber ebenso unzweifelhaft müssen sie durch die ökonomische Entwicklung geschaffen worden sein, ehe sie auf sie wirken können.

Dasselbe gilt ferner von der Psychologie des gesellschaftlichen Menschen, von dem, was Stammler einigermaßen einseitig die gesellschaftlichen Begriffe nennt. Das „Kommunistische Manifest" liefert einen recht überzeugenden Beweis dafür, daß seine Verfasser die Bedeutung des ideellen „Faktors" sehr wohl begriffen haben. Aber wie aus demselben „Kommunistischen Manifest" zu ersehen ist, muß der ideelle „Faktor", wenn er in der Entwicklung der Gesellschaft eine bedeutsame Rolle spielt, doch selbst vorher durch diese Entwicklung hervorgebracht werden.

„Als die alte Welt im Untergehen begriffen war, wurden die alten Religionen von der christlichen Religion besiegt. Als die christlichen Ideen im 18. Jahrhundert den Aufklärungs-Ideen unterlagen, rang die feudale Gesellschaft ihren Todeskampf mit der damals revolutionären Bourgeoisie." Noch beweiskräftiger in dieser Beziehung ist jedoch das letzte Kapitel des „Kommunistischen Manifestes". Seine Verfasser erklären dort, daß ihre Ge-

sinnungsgenossen bestrebt seien, in den Köpfen der Arbeiter ein möglichst klares Bewußtsein über den feindlichen Interessengegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat herauszuarbeiten. Jedermann wird verstehen: wer dem ideellen „Faktor" keine Bedeutung zumißt, der hat keinen logischen Grund zu einem Bestreben dieser Art, — um welche gesellschaftliche Gruppe und um welches Bewußtsein es sich auch immer handeln möge.

X

Wir zitierten das „Kommunistische Manifest" vor anderen Werken von Marx und Engels — aus keinem andern Grunde, als weil es jener frühen Epoche ihrer Tätigkeit entstammt, in der sie laut Versicherung einiger ihrer „Kritiker" von dem Wechselverhältnis unter den „Faktoren" der gesellschaftlichen Entwicklung eine besonders „einseitige" Auffassung vertreten haben sollen. Wir sehen klar, daß sie sich in dieser Epoche nicht durch „Einseitigkeit" ausgezeichnet haben, vielmehr nur durch ihr Streben nach Monismus, durch ihren Widerwillen vor jenem Eklektizismus, der aus den Bemerkungen der Herren „Kritiker" so deutlich hervorsticht.

Man verweist oft auf zwei Briefe von Engels, die im „Sozialistischen Akademiker" veröffentlicht* und von denen der eine 1890, der andere 1894 verfaßt waren. Es war Herr Bernstein, der sich seinerzeit mit besonderem Vergnügen über diese Briefe hermachte: er meinte, ihr Inhalt sei ein klares Zeugnis für die Wandlung, die Marx' Freund und Gesinnungsgenosse im Laufe der Zeit in seinen Anschauungen durchgemacht habe. Er führte aus diesen Briefen zwei nach seiner Ansicht höchst beweiskräftige Stellen an. Wir glauben, sie hier wiedergeben zu sollen, da sie das gerade Gegenteil von dem beweisen, was Herr Bernstein zu beweisen wünschte.

* „Der Sozialistische Akademiker", Berlin 1895; Nr. 19, S. 351—353; Nr. 20, S. 373—374.

Hier das erste dieser Zitate: „Es sind also — heißt es in dem Brief von 1890 — unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante — das geschichtliche Ereignis — hervorgeht, die selbst wieder als das Produkt einer, als Ganzes, bewußtlos und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem andern verhindert, und was herauskommt, ist etwas, das keiner gewollt hat."

Und das zweite Zitat (aus dem Briefe von 1894): „Die politische, rechtliche, philosophische, religiöse, literarische, künstlerische etc. Entwicklung beruht auf der ökonomischen. Aber sie alle reagieren auf einander und auf die ökonomische Basis". Herr Bernstein fand, daß „dies etwas anders klinge" als das Vorwort zur „Kritik der politischen Oekonomie", das den Zusammenhang der ökonomischen „Basis" mit dem auf ihr sich erhebenden „Ueberbau" zum Gegenstand hat. Warum denn aber anders? Es wird hier doch gerade wiederholt, was in dem genannten Vorwort gesagt war: die politische und jede andere Entwicklung beruht auf der ökonomischen. Was Herrn Bernstein um den Verstand brachte, waren offenbar die Worte: „Aber sie alle reagieren aufeinander und auf die ökonomische Basis". Offenbar hatte Bernstein selbst das Vorwort zur „Kritik" etwas anders, d. h. in dem Sinne verstanden, daß der auf der ökonomischen „Basis" sich erhebende gesellschaftliche und ideologische „Ueberbau" keinerlei Rückwirkung auf diese „Basis" ausübe. Wie wir aber bereits wissen, kann nichts irriger sein als eine solche Auffassung des Marxschen Gedankens, und wer die „kritischen" Versuche des Herrn Bernstein mit angesehen hat, kann nur mit einem Achselzucken antworten, wenn ein Mann, der einmal die Popularisierung des Marxismus übernommen hatte, sich nicht die Mühe macht — oder richtiger, außerstande ist —, diese Lehre vorerst einmal zu begreifen.

In dem zweiten von Bernstein angeführten Briefe finden sich Stellen, die für die Klarlegung des eigentlichen Sinns der Marx-Engelsschen Geschichtstheorie wohl weit bedeutsamer sind als die

von uns wiedergegebenen Sätze, die Herr Bernstein so schlecht begriff. An einer dieser Stellen heißt es: „Es ist also nicht, wie man sich hier und da bequemer Weise vorstellen will, eine automatische Wirkung der ökonomischen Lage, sondern die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, so sehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflußt werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden".

Zu den „hier und da" auftretenden Leuten, die sich die Marx-Engelssche Geschichtsauffassung in der Weise vorstellen, als ob in der Geschichte eine „automatische Wirkung der ökonomischen Lage" stattfinde, gehörte, wie man nun sieht, in der Epoche seiner „orthodoxen" Gesinnung Herr Bernstein selbst; zu ihnen gehören sehr viele von den „Marx-Kritikern", die „vom Marxismus zurück zum Idealismus" gegangen sind. Diese tiefsinnigen Herren zeigen große Selbstzufriedenheit, wenn sie dem „einseitigen" Marx und Engels ihre Entdeckung vor Augen halten, daß die Geschichte von den Menschen gemacht wird und nicht Produkt einer automatischen Entwicklung der Oekonomie ist. Diese Leute loben Marx, wo sie ihn zu tadeln meinen, und in ihrer unglaublichen Naivität ahnen sie nicht einmal, daß der „Marx", den sie „kritisieren", eine Schöpfung ihrer eigenen, wahrlich sehr vielseitigen Unkenntnis der Materie ist und mit dem wirklichen Marx nichts gemein hat außer dem Namen. Es versteht sich, daß „Kritiker" von solchem Kaliber durchaus nicht befähigt sein konnten, den historischen Materialismus an irgend einem Punkt zu „ergänzen" und zu „verbessern". Wir werden uns daher mit ihnen nicht weiter abgeben, — wir ziehen es durchaus vor, uns an die Begründer dieser Theorie selbst zu halten.

Als besonders wichtig ist noch das folgende zu vermerken. Als Engels, schon kurz vor seinem Tode, die „automatische" Vorstellung von der historischen Wirkung der Oekonomie ablehnte, war dies lediglich Wiederholung — fast wortwörtliche Wiederholung — und Erläuterung dessen, was Marx bereits 1845 in der früher angeführten dritten These über Feuerbach geschrieben hatte. Marx erhebt darin gegen die materialistische Lehre seiner Vorgänger den Vorwurf, daß sie eines vergesse: daß nämlich die Menschen zwar „Produkte der Umstände" sind, aber doch „die Umstände eben von den Menschen verändert werden". Also hatte der Materialismus in seiner Anwendung auf die Geschichte — so wie Marx die Aufgabe verstand — gerade das Problem zu lösen: in welcher Weise „die Umstände" von den nämlichen Menschen verändert werden können, die selbst von den Umständen produziert werden. Und was die Lösung dieses Problems ermöglichte, war der Hinweis auf die Produktionsverhältnisse, deren Ausbildung vor sich geht unter dem Einfluß von Bedingungen, die vom menschlichen Willen unabhängig sind. Die Produktionsverhältnisse sind die Verhältnisse, in welchen die Menschen im gesellschaftlichen Produktionsprozeß zu einander stehen. Sagt man: die Produktionsverhältnisse haben sich geändert, so heißt das: die wechselseitigen Verhältnisse der Menschen in diesem Prozeß haben sich geändert. Die Aenderung dieser Verhältnisse kann nicht „automatisch", d. h. sie kann nicht unabhängig von der menschlichen Tätigkeit erfolgen, weil es sich um Verhältnisse handelt, die sich unter den Menschen im Prozeß ihrer Tätigkeit herausbilden.

Was aber stattfinden kann — und in Wirklichkeit auch sehr häufig stattfindet —, ist dies, daß diese Verhältnisse sich durchaus nicht in der Richtung ändern, in der die Menschen sie zu ändern wünschten. Der Charakter der „ökonomischen Struktur" und die Richtung, in der sich dieser Charakter ändert, hängen nicht vom Willen der Menschen ab, sondern vom Stand der Produktivkräfte und von der Frage, welche bestimmten Aenderungen in

den Produktionsverhältnissen kraft der Weiterentwicklung dieser Produktivkräfte eintreten und für die Gesellschaft notwendig werden. Engels erläutert dies folgendermaßen: „Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber bis jetzt nicht mit einem Gesamtwillen nach einem Gesamtplan, selbst nicht in einer als bestimmt abgegrenzt angenommenen Gesellschaft. Ihre Bestrebungen durchkreuzen sich, und in allen solchen Gesellschaften herrscht eben deswegen die Notwendigkeit, deren Ergänzung und Erscheinungsform der Zufall ist". Die menschliche Tätigkeit selbst wird hier nicht als frei aufgefaßt, sondern als notwendig, d. h. als gesetzmäßig, d. h. als etwas, das zum Objekt wissenschaftlicher Untersuchung werden kann. Ohne also von seiner These, daß die Umstände von den Menschen verändert werden, auch nur im geringsten Abstriche zu machen, gibt so der historische Materialismus zugleich zum ersten Male die Möglichkeit, den Prozeß dieser Veränderung vom Standpunkt der Wissenschaft zu betrachten. Wir haben daher das volle Recht zu der Behauptung, daß die materialistische Geschichtsauffassung die notwendigen Prolegomena zu einer jeden künftigen Lehre von der menschlichen Gesellschaft gibt, die Wissenschaft zu sein beansprucht.

Dies ist in solchem Maße zutreffend, daß schon heute jedwede Untersuchung dieser oder jener Seite des gesellschaftlichen Lebens nur in dem Grade wissenschaftliche Bedeutung gewinnen kann, in welchem sie der materialistischen Erklärung ihres Gegenstandes nahekommt. Und diese Erklärungsweise wird — trotz der berühmten „Wiederauferstehung des Idealismus" in den Gesellschaftswissenschaften — dort immer mehr die übliche, wo die Forscher sich nicht erbaulichen Betrachtungen und Redereien über das „Ideal" hingeben, sondern sich das wissenschaftliche Ziel stecken, den ursächlichen Zusammenhang der Erscheinungen aufzuspüren. Als Materialisten erweisen sich heutzutage in ihren historischen Untersuchungen sogar solche

Leute, welche die materialistische Anschauung der Geschichte sich nicht nur nicht zu eigen machen, sondern schlechterdings nicht den geringsten Begriff von ihr haben. Und hier sind Unbekanntschaft mit dieser Anschauung oder eine Voreingenommenheit, die das allseitige Verstehen dieser Anschauung erschwert, die wirklichen Ursachen für das, was man bei diesen Leuten als Einseitigkeit und Beschränktheit ihres Gesichtskreises bezeichnen muß.

XI

Ein gutes Beispiel dafür bietet das folgende. Vor zehn Jahren veröffentlichte der bekannte französische Gelehrte Alfred Espinasse — übrigens ein großer Gegner der modernen Sozialisten — eine zumindest der Absicht nach außerordentlich interessante „soziologische Studie" über den „Ursprung der Technologie" („Les origines de la technologie"). Von dem rein materialistischen Satz ausgehend, daß in der Geschichte der Menschheit die Praxis stets der Theorie vorhergeht, betrachtet er den Einfluß der Technik auf die Entwicklung der Ideologie, d. h. eigentlich der Religion und Philosophie, im antiken Griechenland. Der Schluß, zu dem er kommt, ist der, daß in jeder bestimmten Periode dieser Entwicklung die Weltanschauung der alten Griechen durch den Stand ihrer Produktivkräfte bestimmt war. Das ist natürlich ein sehr interessantes und wichtiges Resultat. Wer aber gewohnt ist, den Materialismus bewußt zur Erklärung historischer Erscheinungen anzuwenden, wird nach Einsicht in diese „Studie" des Herrn Espinasse die darin dargelegte Auffassung sicherlich einseitig finden. Und dies aus dem einfachen Grunde, weil der französische Gelehrte den übrigen Entwicklungs-„Faktoren" der Ideologie fast gar keine Aufmerksamkeit schenkte: dies gilt z. B. vom Klassenkampf. Dabei ist dieser „Faktor" wahrlich von allergrößter Bedeutung.

In der Urgesellschaft, die keine Klassenscheidung kennt, wirkt die produktive Tätigkeit des Menschen unmittelbar auf seine

Weltanschauung und auf seine Aesthetik ein. Die Ornamentik entnimmt ihre Motive der Technik, und der Tanz — in der primitiven Gesellschaft wohl die wichtigste Kunstgattung — beschränkt sich nicht selten auf einfache Reproduktion des Produktionsprozesses. Dies ist besonders gut zu beobachten bei den Jägervölkern, die auf der niedrigsten, unserer Beobachtung zugänglichen ökonomischen Entwicklungsstufe stehen*. Auf sie beriefen wir uns daher auch in erster Linie, als wir die Abhängigkeit der Psychologie des primitiven Menschen von seiner wirtschaftlichen Tätigkeit behandelten.[30] In einer in Klassen geschiedenen Gesellschaft tritt jedoch die unmittelbare Einwirkung dieser Tätigkeit auf die Ideologie viel weniger hervor. Und dies begreift sich leicht. Wenn z. B. bei den australischen Eingebornenfrauen einer ihrer Tänze ihre Arbeit beim Wurzelsammeln reproduziert, so konnte selbstverständlich kein einziger von den eleganten Tänzen, mit welchen sich z. B. die weltlichen Schönen des 18. Jahrhunderts in Frankreich zu amüsieren pflegten, Darstellung einer produktiven Arbeit dieser Damen sein, da sie ja, vorwiegend der „Wissenschaft der zärtlichen Passion" hingegeben, sich mit keiner produktiven Arbeit beschäftigten. Um den Tanz der Australierin zu begreifen, braucht man nur zu wissen, welche Rolle das von den Weibern betriebene Sammeln der Wurzeln von Wildgewächsen im Leben eines australischen Stammes spielt. Will man aber, sagen wir: das Menuett begreifen, so ist dafür die Kenntnis der Oekonomie Frankreichs im 18. Jahrhundert vollständig ungenügend. Hier hat man es mit einem Tanz zu tun, der die Psychologie einer nichtproduktiven Klasse zum Ausdruck bringt. Aus einer Psychologie dieser Art erklären sich in ihrer großen Mehrzahl die „Sitten und Gebräuche" der sogenannten anständigen Gesellschaft. Der ökonomische „Faktor" tritt hier also dem psychologischen seinen Platz und Rang ab. Man vergesse aber nicht, daß das Erscheinen von nichtproduktiven

* Vor den Jägervölkern existierten die „Sammelvölker", wie der Ausdruck der deutschen Gelehrten von heute lautet. Aber alle uns bekannten wilden Stämme haben diese Stufe bereits hinter sich gelassen.

Klassen in der Gesellschaft selbst wieder Produkt der ökonomischen Entwicklung dieser Gesellschaft ist. Das besagt, daß der ökonomische „Faktor" auch dann, wenn er seinen Platz und Rang an andere abtritt, nach wie vor seine überragende Bedeutung beibehält. Im Gegenteil, diese Bedeutung kommt dann gerade darin zur Geltung, daß sie es ist, die in diesem Falle die Möglichkeit und die Grenzen des Einflusses anderer „Faktoren" bestimmt*.

Aber das ist noch nicht alles. Auch wenn die obere Klasse in Ausübung ihrer Dirigentenfunktion am Produktionsprozeß Anteil nimmt, wird von ihr doch die untere Klasse mit unverhohlener Verachtung betrachtet. Das spiegelt sich gleichfalls in den Ideologien beider Klassen wider. Die französischen „fabliaux" des Mittelalters — insbesondere aber die „chansons de geste" — schildern den damaligen Bauern in der abstoßendsten Weise. Wollte man ihnen glauben, so hätte er so ausgesehen:

Li vilain sont de laide forme,
Ainc si tres laide ne vit home;
Chaucuns a XV piez de granz
En auques ressemblent jaianz,
Mais trop sont de laide manière;
Boçu sont devant et derrière**.

* Ein Beispiel aus einem anderen Gebiet. Der „Bevölkerungsfaktor", wie A. Coste („Le facteur population dans l'évolution sociale", Paris 1901) sich ausdrückt, übt unzweifelhaft sehr großen Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung aus. Aber Marx hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß abstrakte Gesetze der Vermehrung nur in der Tier- und Pflanzenwelt existieren. Zunahme (bzw. Abnahme) der Bevölkerung in der menschlichen Gesellschaft hängt ab von der Konstruktion dieser Gesellschaft, die durch ihre ökonomische Struktur bestimmt wird. Kein „abstraktes Gesetz der Vermehrung" kann etwas an der Tatsache erklären, daß die Bevölkerung des heutigen Frankreich fast nicht mehr zunimmt. Die Soziologen und Oekonomen sind sehr im Irrtum, soweit sie in der Bevölkerungsvermehrung die Grundursache der gesellschaftlichen Entwicklung erblicken. (Siehe A. Loria, „La legge di popolazione ed il sistema sociale", Siena 1882).

** Zu deutsch etwa:

Die Bauern sind von unholder Gestalt,
Sind Unholde, wie keiner sie je gesehen;
Jeder von 15 Fuß an Wuchs,

Aber die Bauern schauten sich natürlich selber mit anderen Augen an; empört über den Hochmut der Feudalherren sangen sie:

Wir sind doch gerade so Menschen wie sie,
Gerad so geschaffen zu leiden wie sie
usw. usw.

Und sie fragten: „Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?" Kurz, jede der beiden Klassen betrachtete die Dinge von ihrem eigenen Standpunkt, dessen besondere Art und Weise durch ihre Lage in der Gesellschaft bedingt war. Der Kampf der Klassen gab der Psychologie der kämpfenden Parteien die besondere Farbe. Und so war es natürlich nicht nur im Mittelalter und nicht nur in Frankreich. Je mehr sich dann der Klassenkampf in dem betreffenden Lande und in dem betreffenden Zeitraum verschärfte, desto stärker wurde seine Einwirkung auf die Psychologie der kämpfenden Klassen. Wer die Geschichte der Ideologie in einer in Klassen geschiedenen Gesellschaft studieren will, muß diese Einwirkung sorgsam in Betracht ziehen. Sonst wird er nichts begreifen. Man versuche einmal, für das Erscheinen der Schule Davids in der französischen Malerei des 18. Jahrhunderts eine unmittelbare ökonomische Erklärung zu geben: es wird nichts als ein lächerlicher und langweiliger Unsinn dabei herauskommen; aber man versuche, diese Schule als ideologische Widerspiegelung des Klassenkampfes in der französischen Gesellschaft am Vorabend der großen Revolution zu betrachten, — und die Sache wird alsbald ein anderes Aussehen erhalten: es werden jetzt sogar solche Eigenschaften der Davidschen Malerei begreiflich werden, die von der gesellschaftlichen Oekonomie scheinbar so weit abliegen, daß sie mit dieser in keiner Weise in Zusammenhang gebracht werden können.[31]

Das nämliche gilt auch von der Geschichte der Ideologien im

Und etliche sind wie Riesen,
Aber von allzu unholder Art:
Tragen einen Buckel vorne und hinten.

[31] Vgl. Henri Sée, „Les classes rurales et le régime domanial en France au moyen âge". Paris 1901. p. 554. Vgl. ferner Fr. Meyer, „Die Stände, ihr Leben und Treiben". Marburg 1882. S. 8.

alten Griechenland: sie stand unter dem stärksten Einfluß des Klassenkampfes. Und eben dieser Einfluß ist in der interessanten Studie von Espinasse allzu schwach herausgearbeitet, weshalb denn auch die bedeutsamen Schlußfolgerungen des Verfassers ihren einseitigen Charakter erhielten. Solche Beispiele könnte man schon heute recht zahlreich anführen, und sie würden allesamt zeigen, daß der Marxsche Materialismus auf viele von den Fachgelehrten heutiger Zeit in höchstem Grade befruchtend wirken könnte, — dadurch nämlich, daß er sie lehren würde, auch die andern „Faktoren", nicht nur den technischen und den ökonomischen, in ihren Gesichtskreis zu ziehen. Das scheint paradox, ist aber eine unbestreitbare Wahrheit, die uns nicht mehr wundernehmen wird, sobald wir uns erinnern, daß nach Marx jede gesellschaftliche Entwicklung sich nur in letzter Instanz ökonomisch erklärt, d. h. daß sie die vermittelnde Wirkung einer ganzen Reihe von unterschiedlichen anderen „Faktoren" voraussetzt.

XII

Wir sehen in der modernen Wissenschaft neuestens noch eine andere Tendenz aufkommen, die der eben bei Espinasse betrachteten gerade entgegengesetzt ist. Die Tendenz nämlich, die Ideengeschichte ausschließlich aus der Einwirkung des Klassenkampfs zu erklären; es handelt sich dabei um eine ganz neuartige, einstweilen noch wenig ausgeprägte Tendenz, entstanden unter dem direkten Einfluß des historischen Materialismus von Marx. Wir beobachten sie in den Schriften des Griechen A. Eleutheropulos, dessen Hauptwerk: „Wirtschaft und Philosophie" (I. „Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände"; II. „Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-römischen Völker") im Jahre 1900 in Berlin erschien. Eleutheropulos ist der Ueberzeugung, daß in der Philosophie einer bestimmten Zeit immer die dieser Zeit

eigentümliche „Lebens- und Weltanschauung" sich ausdrücke. Dies ist eigentlich nichts neues. Schon Hegel sagte, daß jede Philosophie nur der ideelle Ausdruck ihrer Epoche sei. Was aber bei Hegel die Eigenschaften der verschiedenen Epochen und folglich auch der ihnen entsprechenden Entwicklungsphasen der Philosophie bestimmte, war die Bewegung der absoluten Idee, während bei Eleutheropulos jede gegebene Epoche vor allem durch den ihr entsprechenden ökonomischen Zustand charakterisiert ist. Die Oekonomie des betreffenden Volkes bestimmt stets dessen „Lebens- und Weltauffassung", die sich unter anderem auch in der Philosophie ausdrückt. Mit der Aenderung der ökonomischen Grundlage ändert sich auch der ideologische Ueberbau. Da nun aber die ökonomische Entwicklung zur Scheidung der Gesellschaft in Klassen und zum Kampf dieser Klassen führt, so hat die einer gegebenen Epoche eigentümliche „Lebens- und Weltauffassung" keinen gleichförmigen Charakter: sie ist verschieden bei den verschiedenen Klassen und modifiziert sich entsprechend der Lage, den Bedürfnissen und Bestrebungen dieser Klassen und gemäß dem Gang ihres wechselseitigen Kampfes.

Dies der Standpunkt, von dem Eleutheropulos die ganze Geschichte der Philosophie betrachtet. Es braucht nicht besonders gesagt zu werden, daß diese Auffassung höchste Aufmerksamkeit und allen Beifall verdient. In der philosophischen Literatur hatte sich schon lange eine gewisse Unzufriedenheit mit der gewöhnlichen Auffassung der Geschichte der Philosophie als einer simplen Aneinanderreihung philosophischer Systeme bemerkbar gemacht. In einer zu Ende der achtziger Jahre erschienenen Broschüre über das Problem, wie die Geschichte der Philosophie zu studieren sei, hatte der bekannte französische Schriftsteller Picavet es offen ausgesprochen: eine solche Aneinanderreihung von Systemen erkläre an und für sich herzlich wenig*. Das Erscheinen des Buches von Eleutheropulos wäre zu begrüßen gewesen als ein Fortschritt in der Behandlung der Philosophiegeschichte und

* Picavet, „L'Histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être". Paris 1888.

als ein Triumph des historischen Materialismus in seiner Anwendung auf eine von den Ideologien, die von der Oekonomie am weitesten abliegen. Nur bewies Eleutheropulos leider keine große Kunstfertigkeit in der Handhabung der dialektischen Methode dieses Materialismus. Er simplifizierte bis zu einem nicht weiter überbietbaren Grade die Probleme, mit denen er zu tun hatte, und vermochte schon allein darum nur sehr einseitige, folglich auch sehr wenig befriedigende Lösungen zu finden. Nehmen wir einmal Xenophanes. Nach Eleutheropulos ist Xenophanes philosophischer Repräsentant der Bestrebungen des griechischen Proletariats. Er ist der Rousseau seiner Zeit*. Was er erstrebt, ist die gesellschaftliche Reform im Sinne der Gleichheit und Einheit aller Staatsbürger, und seine Lehre von der Einheit des Seins ist nur die theoretische Begründung für seine Reformpläne**. Aus dieser theoretischen Grundlage seiner Reformbestrebungen gehen logisch alle Besonderheiten seiner Philosophie hervor — von seinen Ansichten über die Gottheit bis zu seiner Lehre von dem trügerischen Charakter der Vorstellungen, die mit Hilfe der Sinnesempfindungen in uns zustande kommen***.

Die Philosophie Heraklits des Dunklen ist Erzeugnis der aristokratischen Reaktion gegen die revolutionären Bestrebungen des griechischen Proletariats. Die allgemeine Gleichheit ist unmöglich; die Natur selbst macht die Menschen ungleich. Jeder muß mit seinem Los zufrieden sein. Im Staate hat man nicht den Umsturz der herrschenden Ordnung zu erstreben, sondern die Beseitigung der Willkür, die gleichermaßen möglich ist unter der Herrschaft der Wenigen wie unter der der Masse. Die Herrschaft gebührt dem Gesetz, in welchem das göttliche Gesetz zum Ausdruck kommt. Das göttliche Gesetz schließt die Einheit nicht aus; aber die Einheit, die im Einklang ist mit diesem Gesetz, ist die Einheit der Gegensätze. Darum wäre die Verwirklichung der Pläne des Xenophanes eine Verletzung des

* Eleutheropulos, „Wirtschaft und Philosophie", Bd. I, S. 98.
** Ebendort, S. 99.
*** Ebendort, S. 99—101.

göttlichen Gesetzes. Indem Heraklit diesen Gedanken weiterbildet und begründet, entwickelt er seine dialektische Lehre vom Werden*.

Soweit Eleutheropulos. Raummangel erlaubt uns nicht, aus der von ihm gegebenen Analyse der Ursachen, welche die Entwicklung der Philosophie bestimmt haben sollen, noch weitere Proben anzuführen. Dies wird auch kaum nötig sein. Der Leser, denken wir, sieht selbst ein, daß diese Analyse als mißlungen bezeichnet werden muß. Der Entwicklungsprozeß der Ideologie ist überhaupt unvergleichlich viel verwickelter, als sich Eleutheropulos dies vorstellt**. Wenn man seine bis aufs äußerste vereinfachten Ausführungen über den Einfluß des Klassenkampfes auf die Geschichte der Philosophie liest, beginnt man zu bedauern, daß ihm das oben genannte Buch von Espinasse offensichtlich unbekannt geblieben ist; die diesem Buch eigene Einseitigkeit, zusammengehalten mit seiner eigenen Einseitigkeit, hätte vielleicht vieles an seiner Analyse berichtigt.

Wie dem aber auch sei, Eleutheropulos' mißlungener Versuch ist trotz alledem ein neues Zeugnis für die Richtigkeit des — für viele sicherlich überraschend kommenden — Satzes, daß manchem zeitgenössischen Forscher eine gründlichere Aneignung des Marxschen historischen Materialismus von Nutzen wäre, und zwar gerade in der Hinsicht, daß sie dadurch vor Einseitigkeit bewahrt würden. Eleutheropulos kennt diesen Materialismus. Aber er kennt ihn schlecht. Das beweist schon die vermeintliche Korrektur, die er an ihm vornehmen zu müssen glaubt.

Er bemerkt, die ökonomischen Verhältnisse eines bestimmten Volkes stellten lediglich den „Notwendigkeitsgrund der Entwicklung" dieses Volkes dar; die Entwicklung selbst aber sei „individuelles Werk", derart, daß die „Lebens- und Weltauffassung"

* Ebendort, S. 103—107.

** Schon ganz abgesehen davon, daß Eleutheropulos in seinen Hinweisen auf die Oekonomie des antiken Griechenland keinerlei konkrete Vorstellung von ihr gibt, sich vielmehr mit Allgemeinheiten zufrieden gibt, die hier wie überall nichts erklären.

dieses Volkes ihrem Inhalte nach sich bestimme einmal durch seinen eigenen Charakter und durch den Charakter des von ihm bewohnten Landes, zum zweiten durch seine Bedürfnisse und zum dritten durch die besonderen persönlichen Qualitäten der Männer, die als Reformatoren unter diesem Volk aufstehen. Nur in diesem Sinne, meint Eleutheropulos, könne von einem Verhältnis der Philosophie zur Oekonomie gesprochen werden. Die Philosophie erfülle Erfordernisse ihrer Zeit, aber sie erfülle diese gemäß der Persönlichkeit des Philosophen.

Eleutheropulos vermutet offenbar, daß diese seine Auffassung von dem Verhältnis der Philosophie zur Oekonomie im Vergleich zur materialistischen Auffassung von Marx-Engels etwas besonderes darstelle. Er glaubt seiner Geschichtserklärung einen neuen Namen geben zu müssen und bezeichnet sie als die griechische Theorie des Werdens*. Das ist lediglich amüsant, und man kann dazu nur eines sagen: die „griechische Theorie des Werdens", in Wirklichkeit nichts als ein recht schlecht verdauter und recht ungestalt vorgetragener historischer Materialismus, verspricht immerhin beträchtlich mehr, als Eleutheropulos gibt, wenn er von der Charakterisierung seiner Methode zu ihrer Anwendung weitergeht: dies ist bereits ein vollkommenes Weggehen von Marx.

Was nun eigentlich die „Persönlichkeit des Philosophen" angeht, und überhaupt jeder historischen Gestalt, die in der Menschheitsgeschichte eine Spur von sich hinterläßt, so sind diejenigen sehr im Irrtum, die sich einbilden, die Theorie von Marx-Engels habe für sie keinen Platz übrig. Raum dafür gibt es allerdings in dieser Theorie; allein sie verstand es zugleich, die unerlaubte Entgegensetzung der „Persönlichkeit" und ihres Wirkens gegen den durch ökonomische Notwendigkeit bestimmten Gang der Ereignisse zu vermeiden. Wer zu der Entgegensetzung dieser beiden Momente seine Zuflucht nimmt, beweist eben damit, daß er von der materialistischen Erklärung der Geschichte sehr wenig begriffen hat. Ein Fundamentalsatz des historischen Materialismus

* Ebendort, S. 17.

besagt, wie schon wiederholt erwähnt: daß die Geschichte von den Menschen gemacht wird. Wenn dies aber der Fall ist, so ist klar, daß sie unter anderem auch von den „großen" Männern gemacht wird. Fragt sich nur noch, wodurch die Tätigkeit dieser Männer bestimmt wird. Hierüber sagt Engels in dem einen der beiden früher zitierten Briefe das folgende:

„Daß ein solcher und grade dieser, zu dieser bestimmten Zeit in diesem gegebenen Lande aufsteht, ist natürlich reiner Zufall. Aber streichen wir ihn weg, so ist Nachfrage da für Ersatz, und dieser Ersatz findet sich, tant bien que mal, aber er findet sich auf die Dauer. Daß Napoléon, grade dieser Korse, der Militärdiktator war, den die durch eignen Krieg erschöpfte französische Republik nötig machte, das war Zufall; daß aber in Ermangelung eines Napoléon ein andrer die Stelle ausgefüllt hätte, das ist bewiesen dadurch, daß der Mann sich jedesmal gefunden, sobald er nötig war: Caesar, Augustus, Cromwell etc. Wenn Marx die materialistische Geschichtsauffassung entdeckte, so beweisen Thierry, Mignet, Guizot, die sämtlichen englischen Geschichtsschreiber bis 1850, daß darauf angestrebt wurde, und die Entdeckung derselben Auffassung durch Morgan beweist, daß die Zeit für sie reif war und sie eben entdeckt werden mußte. So mit allem andern Zufälligen und scheinbar Zufälligen in der Geschichte. Je weiter das Gebiet, das wir grade untersuchen, sich vom Oekonomischen entfernt und sich dem reinen abstrakt Ideologischen nähert, desto mehr werden wir finden, daß es in seiner Entwicklung Zufälligkeiten aufweist, desto mehr im Zickzack verläuft seine Kurve. Zeichnen Sie aber die Durchschnittsachse der Kurve, so werden Sie finden, daß, je länger die betrachtete Periode und je größer das so behandelte Gebiet ist, daß diese Achse der Achse der ökonomischen Entwicklung um so mehr annähernd parallel läuft"*.

Die „Persönlichkeit" eines jeden hervoragenden Menschen, der auf dem Gebiete der geistigen oder gesellschaftlichen Entwicklung tätig ist, gehört zu diesen Zufälligkeiten, deren Auftreten

* „Der Sozialistische Akademiker", Berlin 1895; Nr. 20, S. 374.

nicht im mindesten verhindert, daß die „Mittellinie" der geistigen Entwicklung der Menschheit ihrer ökonomischen Entwicklung parellel läuft*. Eleutheropulos hätte sich dies besser klargemacht, wenn er die Geschichtstheorie von Marx aufmerksamer durchdacht und weniger Mühe darauf verwendet hätte, seine eigene „griechische Theorie" aufzustellen**.

Es braucht nun nicht besonders gesagt zu werden, daß wir heutzutage durchaus nicht immer in der Lage sind, den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Auftreten einer bestimmten philosophischen Anschauung und der ökonomischen Verfassung ihrer Epoche nachzuweisen. Was wir in dieser Richtung leisten, ist aber auch nur erst ein Anfang; könnten wir auf alle hier auftretenden Fragen — oder auch nur auf die Mehrzahl dieser Fragen — eine Antwort geben, so wäre unsere Arbeit bereits geleistet oder wäre ihrem Abschluß nahe. Das Entscheidende hierbei ist nicht dies, daß wir noch nicht mit allen in diesem Feld sich erhebenden Schwierigkeiten fertig zu werden verstehen — eine Methode, die in der Wissenschaft alle Schwierigkeiten auf einen Schlag aus dem Weg räumte, gibt es nicht und kann es nicht geben —, vielmehr der Umstand, daß die materialistische Erklärung der Geschichte unvergleichlich viel leichter damit fertig wird als die idealistische und eklektische. Daß dem aber so ist, dafür leistet ein anderer Umstand hinreichende Bürgschaft: der nämlich, daß das geschichtswissenschaftliche Denken seit der Restaurationsepoche faktisch außerordentlich stark auf die materialistische Erklärung der Erscheinungen hindrängte, nach ihr sozusagen hartnäckig auf der Suche war, und daß dieser Zug, dieser Drang bis auf den heutigen Tag nicht aufgehört hat — trotz all der vornehmen Entrüstung, in die jeder Ideolog der Bourgeoisie, der etwas auf sich hält, zu geraten pflegt, sobald das Wort Materialismus an sein Ohr schlägt.

* Siehe unseren Aufsatz über die „Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte" in unserem Buche „Nach zwanzig Jahren" [russisch].

** Er bezeichnet „seine" Theorie als die griechische, weil, wie er sagt, „die Grundlage derselben bereits von dem Griechen Thales ausgesprochen" worden war „und wiederum ein Grieche" — d. h. er selbst, Eleutheropulos — „dieselbe näher bestimmt" hat („Wirtschaft und Philosophie", Bd. I, S 17).

Wie sehr heute materialistische Erklärungsversuche gegenüber allen Seiten der menschlichen Kultur unumgänglich geworden sind, dafür mag als drittes Beispiel eine Schrift von Franz Feuerherd dienen: „Die Entstehung der Stile aus der politischen Oekonomie" (1. Teil, Leipzig 1902). Feuerherd sagt: „Je nach der herrschenden Produktionsweise und der durch sie bedingten Staatsform wird der Verstand der Menschen nach bestimmten Richtungen ausgebildet und nach anderen hin verschlossen. Daher bedarf jeder Stil (in der Kunst — G. P.) zu seinem Dasein Menschen, welche unter einer ganz bestimmten Staatsverfassung leben, welche in einer ganz bestimmten Produktionsweise produzieren und von ganz bestimmten Idealen ergriffen sind. Sind diese Ursachen gegeben, dann schaffen die Menschen den betreffenden Stil ebenso naturnotwendig und unausbleiblich als die Wirkung jener Ursachen, wie das Linnen sich bleicht, Bromsilber sich schwärzt und die Wolkenwand den farbenprächtigen Regenbogen schafft, sobald die Sonne als Ursache jene Wirkungen aus ihnen hervorruft"*. Dies stimmt natürlich, und es ist sehr interessant, daß dies von einem Kunsthistoriker zugegeben wird. Wenn aber Feuerherd sich dann daranmacht, die Entstehung der verschiedenen griechischen Stile aus den ökonomischen Verhältnissen des alten Griechenland zu erklären, kommt bei ihm etwas allzu Schematisches heraus. Wir wissen nicht, ob der zweite Teil dieser Schrift unterdessen erschienen ist: wir interessierten uns nicht dafür, weil uns bereits klar geworden war, wie schlecht der Autor die moderne materialistische Methode auf diesen Wissenschaftsgebieten zu handhaben versteht. In ihrem Schematismus erinnern seine Untersuchungen an die unserer russischen Landsleute Fritsche und Roshkow, denen man, gleichwie ihm selbst, vor allem andern das Studium des modernen Materialismus anempfehlen muß. Nur der Marxismus kann sie allesamt vor Schematismus bewahren.

* Fr. Feuerherd, „Die Entstehung der Stile" usw., S. 19 u. 20.

XIII

Der verstorbene Nik. Michailowski versicherte einmal in einer Diskussion mit uns, die Marxsche Geschichtstheorie werde in der Gelehrtenwelt niemals große Verbreitung erlangen. Wir haben eben gesehen und werden im nachfolgenden noch weiter sehen, daß dies nicht ganz richtig ist. Zunächst haben wir noch einige andere Mißverständnisse zu beseitigen, die dem richtigen Begreifen des historischen Materialismus im Wege sind.

Wollten wir die Marx-Engelssche Anschauung von dem Verhältnis zwischen der nun schon berühmt gewordenen „Basis" und dem nicht minder berühmt gewordenen „Ueberbau" auf eine kurze Formel bringen, so erhielten wir das folgende:

1. Stand der Produktivkräfte;
2. die durch diesen Stand bedingten ökonomischen Verhältnisse;
3. die sozial-politische Ordnung, die sich auf der gegebenen ökonomischen „Basis" erhebt;
4. die teils unmittelbar durch die Oekonomie, teils durch die ganze darauf sich erhebende sozial-politische Ordnung bestimmte Psychologie des gesellschaftlichen Menschen;
5. die verschiedenen Ideologien, welche die Eigenschaften dieser Psychologie in sich widerspiegeln.

Diese Formel ist weit genug, um allen „Formen" der geschichtlichen Entwicklung den gebührenden Raum zu gehen; gleichzeitig steht sie vollkommen fern jenem Eklektizismus, der über die Wechselwirkung zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften nicht hinauszukommen weiß und nicht einmal ahnt, daß das Faktum der Wechselwirkung dieser Kräfte untereinander noch keineswegs die Frage nach ihrer Entstehung beantwortet. Unsere Formel ist monistischen Wesens. Und diese monistische Formel ist ganz und

gar durchdrungen vom Materialismus. Hegel sagte in seiner „Philosophie des Geistes“: der Geist sei das einzige bewegende Prinzip der Geschichte*. Und anders kann man auch nicht denken, wenn man sich an den Standpunkt des Idealismus hält, der das Sein durch das Denken bedingt sieht. Der Marxsche Materialismus zeigt, in welcher Weise die Geschichte des Denkens durch die Geschichte des Seins bedingt wird. Aber der Idealismus hinderte Hegel nicht, die Wirkung der Oekonomie als einer „durch die Entwicklung des Geistes vermittelten“ Ursache anzuerkennen; und ebensowenig wurde Marx durch den Materialismus gehindert, in der Geschichte die Wirkung des „Geistes“ anzuerkennen, als einer Kraft, deren Richtung in jedem gegebenen Zeitabschnitt und in letzter Instanz durch den Entwicklungsgang der Oekonomie bestimmt wird.

Daß alle Ideologien in der Psychologie der betreffenden Epoche ihre gemeinsame Wurzel haben, ist unschwer einzusehen, und jeder wird sich davon überzeugen, sobald er sich auch nur flüchtig mit den Tatsachen bekanntmacht. Verweisen wir beispielshalber nur auf die französische Romantik. Victor Hugo, Eugène Delacroix und Hector Berlioz wirkten auf drei ganz verschiedenen Kunstgebieten. Und alle drei standen einander ziemlich fern. Wenigstens liebte Hugo die Musik nicht, und Delacroix verhielt sich zu den romantischen Musikern geringschätzig. Und doch nennt man diese drei merkwürdigen Männer mit Recht die romantische Dreieinigkeit. In ihren Werken offenbarte sich eine und dieselbe Psychologie. Man kann sagen, daß in Delacroix' Gemälde „Dante und Virgil“ dieselbe Stimmung Gestalt gewann, die Hugo seinen „Hernani“ und Berlioz seine „Phantastische Symphonie“ diktierte. Und dies fühlten auch ihre Zeitgenossen, d. h. diejenigen unter ihnen, die überhaupt der Literatur und Kunst ein Interesse entgegenbrachten. Ingres, als Mann des klassischen Stils und Geschmacks, nannte Berlioz „den

* Hegel, „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“. III. Teil: „Die Philosophie des Geistes“, § 549: „... der Geist ist es, der nicht nur über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist“.

abscheulichen, ungeheuerlichen Musiker, den Mörder, den Antichrist“*. Das erinnert an die schmeichelhaften Aeußerungen der Klassiker über Delacroix, dessen Pinsel sie als den betrunkenen Besen titulierten. Es ist bekannt, daß Berlioz, ähnlich wie Hugo, wahre Schlachten auszufechten hatte**. Und ebenso weiß man, daß ihm nach unvergleichlich größerer Anstrengung und erst viel später als Hugo der Sieg zufiel. Warum war das so, trotz der Tatsache, daß in Berlioz' Musik dieselbe Psychologie Ausdruck gewann wie in der romantischen Poesie und Dramatik? Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, müßte man über viele solcher Einzelheiten aus der vergleichenden Geschichte der französischen Musik und Literatur Klarheit haben***, die vielleicht auf lange hinaus — wo nicht für immer — unaufgeklärt bleiben werden. Was aber nicht den geringsten Zweifel leidet, ist dies, daß die Psychologie der französischen Romantik uns erst dann begreiflich wird, wenn wir sie als die Psychologie einer bestimmten Klasse betrachten, die unter bestimmten gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen lebt†. J. Tiersot sagt: „Die literarische und künstlerische Bewegung der dreißiger Jahre trug

* Siehe Augustin Challamel, „Souvenirs d'un Hugolâtre“. Paris 1885. p. 259. In diesem Punkte zeigte Ingres größere Folgerichtigkeit als Delacroix, der, selbst Romantiker in der Malerei, eine Leidenschaft für die klassische Musik hatte.

** Siehe Challamel, ebendort, S. 258.

*** Hauptsächlich aber gilt dies von der geschichtlichen Rolle, die jede von beiden — Musik und Literatur — als Ausdrucksform der Stimmungen ihrer Epoche gespielt hat. Bekanntlich treten in verschiedenen Epochen ganz verschiedene Ideologien und ideologische Sphären in den Vordergrund: die Theologie hat im Mittelalter eine weit wichtigere Rolle gespielt als heutzutage; der Tanz ist in der Urgesellschaft die wichtigste Kunst, heutzutage durchaus nicht; usw.

† Bei Chesneau („Les chefs d'école“, Paris 1862; p. 371 et 372) findet sich eine sehr feinsinnige Bemerkung über die Psychologie der Romantiker. Er macht darauf aufmerksam, daß die Romantik erst nach der Revolution und dem Kaiserreich aufkam. „In der Literatur wie in der Kunst brach eine Krise aus, ähnlich der, die in den Sitten nach dem Terror vor sich ging, eine vollkommene Orgie der Leidenschaften. Man hatte in steter Angst gelebt; als die Angst vorüber war, ergab man sich der Lust, zu leben. Die äußeren Erscheinungen, die äußeren Formen zogen ausschließlich die Aufmerksamkeit auf sich. Das Blau des Himmels, helles Licht, Frauenschönheit, prunkhafter Samt, das Farbenspiel der Seide, der Glanz des Goldes, das Feuer der Brillanten: all dies gewährte Genuß. Man lebte so sehr durch die Augen und für den Augenschein, daß man den Kern der Dinge übersah und

durchaus nicht den Charakter einer Volksrevolution"*. Das ist unbedingt richtig: die Bewegung, von der hier die Rede ist, war ihrem Wesen nach eine bürgerliche. Aber das ist noch nicht alles. Im Lager der Bourgeoisie selbst genoß sie durchaus nicht allgemeine Sympathie. Nach Tiersot brachte sie die Bestrebungen eines kleinen Häufleins von „Auserwählten" zum Ausdruck, die genügend Scharfsinn besaßen, um den Genius dort zu entdecken, wo er verborgen war**. In diesen Worten ist oberflächlich — d. h. idealistisch — die Tatsache konstatiert, daß die französische Bourgeoisie jener Zeit zu beträchtlichem Teil nicht begriff, was ihre eigenen Ideologen in der Literatur und Kunst erstrebten und empfanden. Solcher Zwiespalt zwischen den Ideologen und der Klasse, deren Streben und Geschmack sie ausdrücken, ist nun überhaupt nichts seltenes in der Geschichte. Aus ihm erklären sich sehr viele Besonderheiten in der geistigen und künstlerischen Entwicklung der Menschheit. In dem uns interessierenden Falle ließ dieser Zwiespalt unter anderem jenes verächtliche Verhalten einer „feinfühligen Elite" gegenüber dem „stumpfsinnigen Bourgeois" entstehen, das noch heutigentags naive Leute in die Irre führt und ganz der Fähigkeit beraubt, den erzbürgerlichen Charakter der Romantik zu begreifen***. Aber hier wie überall läßt sich Ursprung und Charakter des Zwiespalts in letzter Instanz nur erklären aus der ökonomischen Lage, aus der ökonomischen Funktion der betreffenden Gesellschaftsklasse, in deren Mitte er in Erscheinung trat. Hier wie überall ist es nur das Sein, das Licht verbreitet über die „Geheimnisse" des Denkens. Und das ist auch der Grund, warum hier — wiederum: wie überall — nur der Materialismus imstande ist, für den „Verlauf der Ideen" eine wissenschaftliche Erklärung zu geben.

verlernte zu denken." — Hier gibt es viel, was an den gegenwärtigen Augenblick in Rußland erinnert. Aber hier wie dort war der Gang der Ereignisse, der diese Stimmung ins Leben rief, selbst durch den Gang der ökonomischen Entwicklung hervorgerufen.

* Tiersot, „Hector Berlioz et la société de son temps". Paris 1904. p. 190.

** Ebendort, S. 190.

*** Es handelt sich hier um dasselbe quid pro quo, das die Anhänger des erzbürgerlichen Nietzsche in wahrhaft komisches Licht setzt, wenn sie die Bourgeoisie attackieren.

XIV

Wenn die Idealisten diesen Verlauf zu erklären versuchten, verstanden sie es niemals, ihn vom „Verlauf der Dinge" aus aufmerksam zu betrachten. So erklärt Taine die Werke der Kunst aus dem Charakter des den Künstler umgebenden Milieus. Aber um was für einen Charakter handelt es sich? Um den psychologischen, d. h. um die allgemeine Psychologie des betreffenden Zeitabschnitts, deren Charakter selbst wieder der Erklärung bedarf*. Wenn der Materialismus die Psychologie einer bestimmten Gesellschaft oder Klasse erklärt, so wendet er sich an die gesellschaftliche Struktur als das Erzeugnis der ökonomischen Entwicklung, usw.; Taine aber als der Idealist, der er war, erklärte die Entstehung der gesellschaftlichen Ordnung aus der gesellschaftlichen Psychologie und verwickelte sich darum in unauflösliche Widersprüche. Die Idealisten aller Herren Länder mögen Taine heute nicht leiden. Begreiflich genug: unter dem Milieu verstehen sie die allgemeine Psychologie der Masse, die Psychologie des „Durchschnittsmenschen" einer gegebenen Zeit und einer gegebenen Klasse, und diese Psychologie ist bei Taine die letzte Instanz, die der Forscher anrufen kann. Daraus folgt für ihn, daß der „große" Mensch stets nach dem Fingerzeig des „durchschnittlichen" Menschen, nach dem Diktat der „Mittelmäßigkeit" denkt und fühlt. Dies ist aber faktisch nicht richtig und zudem eine Kränkung für die bürgerliche „Intelligenz", die doch stets einen gewissen Hang hat, sich zur Kategorie der großen Männer zu rechnen. Taine war ein Mensch, welcher der Kraft ermangelte, B zu sagen, nachdem er einmal A gesagt, — womit er dann seine eigene Sache verdarb. Aus den Widersprüchen, in die er sich verstrickte, gibt es keinen anderen Ausgang als den

* So sagt Taine: „L'oeuvre d'art est déterminée par un ensemble qui est l'état général de l'esprit et des moeurs environnantes" („Das Kunstwerk wird bestimmt durch eine Gesamtheit von Bedingungen, die sich als der allgemeine Zustand des Geistes und der Sitten der Umwelt darstellt").

des historischen Materialismus, welcher der „Persönlichkeit" wie dem „Milieu", den Durchschnittsmenschen wie den großen „Auserwählten des Schicksals" den gebührenden Platz einräumt.

Nicht ohne Interesse mag die folgende Bemerkung sein: Frankreich war seit dem Mittelalter bis zum Jahre 1871 — einschließlich — das Land, in welchem die gesellschaftlich-politische Entwicklung und der wechselseitige Kampf der Gesellschaftsklassen den für Westeuropa am meisten typischen Charakter ausgebildet hatte, und in Frankreich ist darum auch der ursächliche Zusammenhang zwischen dieser Entwicklung und diesem Kampfe einerseits, der Geschichte der Ideologien andererseits, am leichtesten nachzuweisen.

In seinen Ausführungen über den Grund für die Verbreitung, welche die von der theokratischen Schule der Geschichtsphilosophie vertretenen Ideen in der französischen Restaurationsepoche gefunden haben, macht R. Flint die Bemerkung: Der Erfolg einer solchen Theorie bliebe unerklärlich, wenn ihr nicht der Sensualismus von Condillac den Weg bereitet hätte und wenn sie nicht so ausgesprochen den Interessen einer Theorie gedient hätte, welche die Meinungen einer großen Klasse der französischen Gesellschaft vor und nach der Restauration repräsentierte*. Das ist natürlich richtig. Auch begreift sich leicht, welche Klasse es war, die in der theokratischen Schule den ideologischen Ausdruck ihrer Interessen fand. Gehen wir aber in der französischen Geschichte noch einen Schritt rückwärts und legen wir uns die Frage vor, ob sich nicht auch für den Erfolg des Sensualismus im vorrevolutionären Frankreich gesellschaftliche Ursachen aufdecken lassen. Sollte nicht die geistige Bewegung, welche die Theoretiker des Sensualismus emportrug, ihrerseits Ausdruck für die Bestrebungen einer Gesellschaftsklasse gewesen sein? Man weiß, daß dem so ist: was diese Bewegung zum Ausdruck brachte, waren die Emanzipationsbestrebungen des französischen „Dritten Standes".[32] Gingen wir aber in derselben Richtung noch weiter,

* R. Flint, „The philosophie of history in France and Germany", p. 149.

so würden wir sehen, daß beispielsweise die Philosophie des Descartes die ökonomischen Entwicklungsbedürfnisse und gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse seiner Zeit mit aller Deutlichkeit in sich widerspiegelt*. Wenn wir schließlich bis ins 14. Jahrhundert zurückgingen und zum Beispiel die Ritterromane ins Auge faßten, die am damaligen französischen Hof und unter der damaligen französischen Aristokratie so großen Anklang fanden, so würde uns wiederum der Nachweis nicht schwer fallen, daß diese Romane das Leben und die Geschmacksrichtung des eben genannten Standes im Spiegelbilde zeigen**. Kurz, in diesem seltsamen Lande, das vor nicht gar so langer Zeit noch mit vollem Recht von sich hat sagen können, es „marschiere an der Spitze der Völker", — in diesem Lande verläuft die Kurve der geistigen Bewegung parallel zur Kurve der ökonomischen und der durch sie bedingten politisch-sozialen Entwicklung. Darum ist die Geschichte der Ideologien in Frankreich für die Soziologie von ganz besonderem Wert.

Von alledem hatten die Herren, die sich auf unterschiedliche Manier mit der „Kritik" Marx' befaßten, keine Vorstellung. Es dämmerte ihnen nicht, daß Kritik zwar selbstverständlich eine sehr schöne Sache ist, zum Kritisieren aber Verstand gehört, d. h. das Verständnis dessen, was man kritisiert. Wenn man eine bestimmte wissenschaftliche Forschungsmethode kritisieren will, hat man festzustellen, inwieweit sie zur Enthüllung des Kausalzusammenhangs der Erscheinungen tauglich ist. Das kann man aber nur auf dem Wege der Erfahrung, d. h. durch Anwendung dieser Methode. Wenn man den historischen Materialismus kritisieren will, muß man den Versuch darauf machen, die Methode von Marx-Engels in der Untersuchung des geschichtlichen Gangs der Menschheit zu handhaben. Nur in

* Vgl. G. Lanson, „Histoire de la littérature française". Paris 1896. p. 394—397. Der Zusammenhang, der manche Züge der Philosophie des Descartes mit der Psychologie der herrschenden Klasse in Frankreich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verbindet, ist dort recht hübsch aufgehellt.

** Ueber die Bedeutung dieser Romane äußerte Sismondi („Histoire des Français", t. X, p. 59) eine interessante Auffassung, die als Material für eine soziologische Untersuchung der Nachahmung dienen kann.[33]

dieser Weise lassen sich auch die starken und die schwachen Seiten dieser Methode aufdecken. The proof of the pudding is in the eating* — sagte Engels in der Darstellung seiner Erkenntnistheorie. Und das ist auch in Anwendung auf den historischen Materialismus vollständig richtig. Um dieses „Gericht" zu kritisieren, muß man davon kosten. Um von der Marx-Engelsschen Methode zu „kosten", muß man sie anzuwenden verstehen. Verständige Anwendung dieser Methode setzt aber eine wissenschaftliche Schulung und eine Gedankenarbeit voraus, unvergleichlich viel ernsthafter und sehr viel eindringlicher, als von dem pseudokritischen Daherreden über das Thema von der „Einseitigkeit" des Marxismus gesagt werden kann.

Die „Marxkritiker" pflegen teils mit Bedauern, teils im Tone des Vorwurfs, teils mit Schadenfreude zu sagen, daß bisher noch kein Werk vorliege, das die theoretische Rechtfertigung des historischen Materialismus gäbe. Unter einem solchen Werk verstehen sie dann gewöhnlich etwas in der Art eines kurzen Handbuchs der Weltgeschichte vom materialistischen Standpunkt. Vorläufig kann aber ein solches Handbuch weder von einem einzelnen Gelehrten — mögen seine Kenntnisse noch so umfassend sein — noch auch von einer ganzen Gruppe von Gelehrten geschrieben sein. Dafür liegt heute noch kein genügendes Material vor und wird auch noch lange keines vorliegen. Dieses Material kann nur in einer langen Reihe von Einzeluntersuchungen gesammelt werden, welche die entsprechenden Wissenschaftsgebiete unter Anwendung der Marxschen Methode bearbeiten. Anders gesagt: die „Kritiker", die jenes „Werk" fordern, möchten, daß die Sache mit dem Ende begonnen werde, d. h. daß vom materialistischen Standpunkt eben der historische Prozeß zunächst und im vorhinein erklärt werde, dessen eigentliche Erklärung es ja erst gilt. In Wirklichkeit wird jenes „Werk" zur Rechtfertigung des historischen Materialismus genau im selben Maße verfaßt, in welchem die zeitgenössischen Forscher — wie gesagt, zumeist ohne überhaupt ein Bewußtsein davon zu

* „Die Prüfung des Puddings besteht im Essen" (englische Redensart).

haben — durch den ganzen zeitgenössischen Stand der Gesellschaftswissenschaft für die von ihnen untersuchten Erscheinungen eine materialistische Erklärung zu geben gezwungen werden. Daß es aber solche Forscher heute bereits nicht mehr in so geringer Zahl gibt, das bezeugen ziemlich eindringlich schon allein die von uns früher angeführten Beispiele.

Laplace sagt, nach der großen Entdeckung Newtons habe rund ein halbes Jahrhundert verstreichen müssen, ehe jemand irgend eine bedeutsame Ergänzung zu dieser Entdeckung habe beibringen können. Dieser ganze Zeitraum sei erforderlich gewesen, um jene große Wahrheit allgemein verständlich zu machen und um die Hindernisse zu überwinden, die ihr durch die Wirbeltheorie und vielleicht auch durch den Ehrgeiz der Mathematiker, Newtons Kollegen und Zeitgenossen, in den Weg gestellt worden seien*.

Die Hindernisse, auf welche der moderne Materialismus — als strenge und folgerichtige Theorie — stößt, sind unvergleichlich größer als diejenigen, mit welchen die Theorie Newtons bei ihrem Hervortreten zu tun hatte; gegen ihn, den modernen Materialismus, tritt geradeswegs und unzweideutig das Intersse der herrschenden Klasse unserer Zeit auf den Plan, deren Einfluß mit Notwendigkeit die übergroße Mehrheit der Gelehrten von heute unterliegt. Die materialistische Dialektik, welche die Dinge „nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt" und „sich durch nichts imponieren läßt", kann sich nicht der Sympathie einer konservativen Klasse erfreuen, als welche die Bourgeoisie Westeuropas heuzutage zu bezeichnen ist. Sie steht bis zu solchem Grade im Widerspruch zu der geistigen Verfassung dieser Klasse, daß sie den Ideologen dieser Klasse natürlicherweise als etwas Unerlaubtes gilt, als etwas Unanständiges und Unwürdiges, als etwas, das sich für „respektable Leute" im allgemeinen und für die „ehrbaren" Männer der Wissenschaft im besonderen

* Laplace, „Exposition du système du monde". Paris, L'an IV. T. II, p. 291 et 292.

nicht ziemt*. Es kann nicht wundernehmen, daß ein jeder Repräsentant dieser hochachtbaren Gelehrtengilde sich für moralisch verpflichtet hält, selbst den bloßen verdächtigen Anschein einer Sympathie mit dem Materialismus weit von sich zu weisen. Und gar nicht selten trifft es sich dann, daß solch eine inkarnierte Ehrbarkeit um so energischer den Materialismus von sich weist, je hartnäckiger sie in der Bearbeitung ihres Spezialgebiets an ihm festhält**. Was sich hierbei ergibt, ist in halb unbewußter Form eine „konventionelle Lüge", die natürlich nur den schädlichsten Einfluß auf das theoretische Denken haben kann.

XV

In einer in Klassen geschiedenen Gesellschaft nimmt die „konventionelle Lüge" um so größere Gestalt an, je stärker die bestehende Ordnung unter dem Einflusse der ökonomischen Entwicklung und des von ihr hervorgerufenen Klassenkampfes ins Wanken gerät. Marx hatte voll und ganz recht, als er sagte, je mehr sich der Widerspruch zwischen den wachsenden Produktivkräften und der existierenden Gesellschaftsordnung entwickle, desto mehr nehme die Ideologie der herrschenden Klasse den Charakter der Heuchelei an. Und je mehr die Heuchelei durch das Leben Lügen gestraft werde, desto moralischer und heiliger werde

* Dazu vergleiche man u. a. auch den früher angeführten Aufsatz von Engels: „Ueber den historischen Materialismus".

** Man erinnere sich, wie hitzig sich Lamprecht gegen den Vorwurf des Materialismus verwahrt hat; desgleichen Ratzel („Die Erde und das Leben", Bd. II, S. 631). Dabei schreibt derselbe Ratzel: „Die Summe der Kulturerrungenschaften jeder Stufe und jedes Volkes setzt sich aus materiellem und geistigem Besitz zusammen ... Sie werden nicht mit den gleichen Mitteln, nicht gleich leicht, nicht gleichzeitig erworben. Dem geistigen Besitz liegt der materielle zugrunde. Geistige Schöpfungen kommen als Luxus nach Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse. Jede Frage nach der Entstehung der Kultur löst sich daher in die Frage auf: Was begünstigt die Entwicklung der materiellen Grundlagen der Kultur?" („Völkerkunde", 2. Aufl., Bd. I, S. 24.) Das ist nichts anderes als der unzweideutigste historische Materialismus, nur viel weniger durchdacht als der Materialismus von Marx und Engels und daher nicht von so hoher Qualität wie dieser.

die Sprache dieser Klasse*. Die Richtigkeit dieser Aeußerung fällt heute mit besonderer Deutlichkeit in die Augen, — zu einer Zeit, da z. B. in Deutschland die Ausbreitung der Sittenverderbnis (wie sie der Prozeß Harden-Moltke an das Tageslicht gezerrt hat) Hand in Hand geht mit einer „Wiedergeburt des Idealismus" in den Gesellschaftswissenschaften. Und da gibt es nun sogar in unserem Lager, unter den „Theoretikern des Proletariats" Leute, welche die gesellschaftliche Ursache dieser „Wiedergeburt" nicht begreifen und selbst ihrem Einfluß unterliegen: die Bogdanow, Basarow und ihresgleichen ...

Die Vorteile, welche die Marxsche Methode jedem Forscher an die Hand gibt, sind übrigens so ungemessen groß, daß — die Spatzen pfeifen es schon von den Dächern — sogar solche Leute sie anzuerkennen beginnen, die sich willig der „konventionellen Lüge" unserer Zeit unterwerfen. Zu ihnen gehört z. B. der Amerikaner Seligman, Verfasser des 1909 erschienenen Buches „The economic interpretation of history". Seligman macht das offenherzige Geständnis, daß die von Marx aus der Theorie des historischen Materialismus gezogenen sozialistischen Schlußfolgerungen es waren, die auf die Gelehrten abschreckend wirkten. Er ist aber der Meinung, daß man den Pelz wohl waschen könne, ohne ihn naß zu machen, daß man ökonomischer Materialist sein und dabei trotzdem Gegner des Sozialismus bleiben könne. „Die Tatsache — sagt er —, daß die ökonomischen Ansichten von Marx falsch sind, steht in keiner Beziehung zu der Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Geschichtsphilosophie"**. In Wirklichkeit sind die ökonomischen Anschauungen von Marx aufs allerengste verbunden mit seinen historischen Anschauungen. Um das „Kapital" gut zu verstehen, muß man sich unbedingt zuerst in das berühmte Vorwort zu dem Buche „Zur Kritik der politischen Oekonomie" richtig vertieft haben. Wir können hier jedoch weder eine Darstellung der ökonomischen Auffassungen von Marx geben,

* Marx, „Sankt Max". Abgedr. in den „Dokumenten des Sozialismus", August 1904 (S. 370 u. 371).

** Seligman, „The economic interpretation of history", p. 24, p. 109.

noch den — allerdings nicht dem geringsten Zweifel unterliegenden — Umstand auseinandersetzen, daß sie lediglich einen notwendigen Bestandteil der Lehre bilden, die historischer Materialismus heißt*. Vermerken wir nur noch, daß Seligman ein genügend „ehrbarer" Mann ist, um sich auch durch den Materialismus ins Bockshorn jagen zu lassen. Dieser ökonomische „Materialist" hält es für ein unerlaubtes Extrem, „die Religion und gar das Christentum" aus ökonomischen Ursachen erklären zu wollen**. All dies zeigt klar, wie tief die Vorurteile und daher auch die Hindernisse verankert sind, gegen welche die Marxsche Theorie anzukämpfen hat. Und dennoch gibt allein schon das Faktum des Erscheinens des Seligmanschen Buchs, ja selbst der Charakter der von ihm gemachten Vorbehalte, einigen Anlaß zu der Hoffnung, daß der historische Materialismus — sei es auch in verkürzter, in „gereinigter Gestalt" — schließlich bei denjenigen Ideologen der Bourgeoisie seine Anerkennung durchsetzen werde, die noch nicht vollkommen jedes ernstliche Interesse an der Herstellung einer inneren Ordnung in ihren historischen Ansichten beiseite gesetzt haben***.

* Hier übrigens ein paar Worte zur Erläuterung des Gesagten. Nach Marx sind „die ökonomischen Kategorien nur die theoretischen Ausdrücke, die Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse" („Elend der Philosophie", 2. Teil, 2. Bemerkung); das besagt, daß Marx auch die Kategorien der politischen Oekonomie unter dem Aspekt jener wechselseitigen Verhältnisse der Menschen im gesellschaftlichen Produktionsprozeß betrachtet, aus deren Entwicklung er die geschichtliche Bewegung der Menschheit in den Grundzügen erklärt.

** Seligman, „The economic interpretation of history", p. 37. Kautskys „Entstehung des Christentums" ist vom Seligmanschen Standpunkt als Produkt dieser „Extravaganz" tadelnswert.

*** Höchst lehrreich ist folgende Gegenüberstellung. Nach Marx schließt die materialistische Dialektik in dem positiven Verständnis des Bestehenden auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs ein. Und darin erblickt Marx ihren besonderen Wert, ihre progressive Bedeutung. Seligman dagegen sagt: „Der Sozialismus ist eine Theorie, die sich auf die Zukunft, der historische Materialismus aber eine Theorie, die sich auf die Vergangenheit bezieht" (ebendort, S. 108). Und nur aus diesem Grunde hält er es für seine Person für möglich, den historischen Materialismus zu verteidigen. Das besagt mit anderen Worten: man kann diesen Materialismus ignorieren, soweit er den notwendigen Untergang des Bestehenden analysieren will, und man kann diese Methode verwenden zur Analyse dessen, was in der Vergangenheit bestanden hat. Das ist eine von den vielen Spielarten der „doppelten Buchführung" auf ideologischem Gebiet, — einer Buchführung, die gleichfalls Erzeugnis ökonomischer Ursachen ist.

Die Bekämpfung des Sozialismus, des Materialismus und anderer unangenehmer Extreme setzt nun aber die Verfügung über ein gewisses „geistiges Rüstzeug" voraus. Als solche Waffe im Kampfe mit dem Sozialismus dient heute in der Hauptsache die sogenannte subjektive politische Oekonomie und die mehr oder minder erfolgreich vergewaltigte Statistik. Im Kampfe mit dem Materialismus erscheinen als wichtigstes Bollwerk alle möglichen Spielarten des Kantianismus. In der Gesellschaftswissenschaft wird zu diesem Zwecke der Kantianismus als eine dualistische, den Zusammenhang von Sein und Denken zerreißende Lehre ausgespielt. Da die Betrachtung ökonomischer Fragen nicht zu unserem Plan gehört, so beschränken wir uns hier auf die Würdigung der philosophisch gestalteten geistigen Waffen der bürgerlichen Reaktion im Felde der Ideologie.

Gegen Ende seiner Broschüre „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" macht Engels folgende Bemerkung: Wenn die Gesellschaft einmal die in der kapitalistischen Epoche geschaffenen gewaltigen Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum übergeführt und die Produktion entsprechend den gesellschaftlichen Bedürfnissen organisiert hat, werden die Menschen schließlich zu Herren ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse und eben damit auch zu Herren über die Natur und über sich selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maß auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. „Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit."

Diese Engelsschen Worte riefen den Widerspruch all derer hervor, denen „Sprünge" überhaupt eine unverdauliche Sache waren und die daher den „Sprung" aus dem Reiche der Not-

wendigkeit in das Reich der Freiheit absolut nicht begreifen konnten oder wollten. Dieser „Sprung" schien ihnen sogar im Widerspruch zu stehen zu der Auffassung von Freiheit, die derselbe Engels im ersten Teil des „Anti-Dühring" ausgesprochen hatte. Um klarzumachen, worin hier bei diesen Leuten die Verwirrung bestand, sehen wir uns also gezwungen, in Erinnerung zu bringen, was eigentlich Engels an jener Stelle auseinandersetzte.

Es ist das folgende. In der Erläuterung des Hegelschen Satzes: „Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird", behauptete Engels, Freiheit bestehe „in der auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur"*. Die Klarheit, mit der Engels diesen Punkt entwickelte, ist durchaus hinreichend für jeden, der mit der von ihm zum Ausgangspunkt genommenen Lehre Hegels vertraut ist. Aber das ist ja eben der Haken: die modernen Kantianer wissen den Hegel nur zu „kritisieren", aber ihn vorher zu studieren — das verstehen sie nicht; da sie Hegel nicht kannten, so konnten sie auch Engels nicht begreifen. Sie entgegneten dem Verfasser des „Anti-Dühring": wo es Unterwerfung unter die Notwendigkeit gebe, da gebe es keine Freiheit. Und das war ganz konsequent für Leute, deren philosophische Anschauungen durch und durch vom Geist des Dualismus getragen sind, — eines Dualismus, der das Denken mit dem Sein nicht zu vereinigen weiß. Vom Standpunkt dieses Dualismus bleibt ein „Sprung" aus der Notwendigkeit in die Freiheit in der Tat ganz unbegreiflich. Allein die Marxsche Philosophie — desgleichen die Feuerbachsche — verkündet die Einheit von Sein und Denken. Und obwohl sie — wie schon oben aus unseren Ausführungen über Feuerbach zu ersehen war — diese Einheit ganz anders begreift, als dies vordem der absolute Idealismus getan, so geht sie doch in der uns interessierenden Frage nach dem Verhältnis der Freiheit zur Notwendigkeit mit der Hegelschen Lehre gar nicht auseinander.

Worum es sich bei alledem handelt, ist die Frage, was denn

* Engels: „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft". 5. Aufl., S. 113.

eigentlich unter Notwendigkeit zu verstehen sei. Schon Aristoteles* hat gezeigt, daß der Begriff Notwendigkeit viele Variationen aufweist: Arznei einzunehmen ist notwendig, um die Gesundheit wieder zu erlangen; Atmen ist notwendig, um zu leben; eine Reise nach Aegina zu machen ist notwendig, um eine Schuld einzutreiben. Hier handelt es sich sozusagen um bedingungsweise Notwendigkeit: wir müssen atmen, wenn wir leben wollen; wir müssen Arznei einnehmen, wenn wir die Krankheit loswerden wollen, usw. Mit dieser Art von Notwendigkeit hat der Mensch im Prozesse seiner Einwirkung auf die Außenwelt ständig zu tun: es ist für ihn notwendig, Korn zu säen, wenn er eine Ernte erzielen will; notwendig, den Pfeil abzuschießen, wenn er das wilde Tier töten will; notwendig, Heizstoff zu beschaffen, wenn er die Dampfmaschine in Betrieb setzen will, usw. Wenn man sich auf den Standpunkt der neukantianischen „Marx-Kritik" versetzt, muß man zugestehen, daß auch in dieser nur bedingungsweisen Notwendigkeit Elemente der Unterwerfung vorhanden sind; der Mensch würde freier sein, wenn er seine Bedürfnisse befriedigen könnte, ohne überhaupt irgendeine Arbeit aufwenden zu müssen; er unterwirft sich immer der Natur, selbst wenn er sie in seinen Dienst zwingt. Aber diese seine Unterwerfung unter die Natur ist die Bedingung seiner Befreiung: indem er sich ihr unterwirft, vergrößert er eben damit seine Macht über sie, d. h. seine Freiheit. Dasselbe würde auch bei einer planmäßigen Organisation der gesellschaftlichen Produktion der Fall sein. Indem die Menschen sich bestimmten Forderungen der technischen und ökonomischen Notwendigkeit unterordneten, würden sie dieser widersinnigen Ordnung, bei welcher ihre eigenen Produkte über sie herrschen, ein Ende machen, d. h. ihre Freiheit in sehr hohem Maße erweitern. Ihre Unterwerfung würde auch hier zur Quelle ihrer Befreiung.

Das ist noch nicht alles. Gewohnt, das Denken als durch einen wirklichen Abgrund vom Sein geschieden zu betrachten, kennen

* Aristoteles, „Metaphysik", Buch V, Kap. 5.

die „Kritiker" Marx' nur eine einzige Erscheinungsweise der Notwendigkeit; sie stellen sich — wiederum mit Aristoteles zu reden — die Notwendigkeit lediglich als eine Kraft vor, die uns verhindere, gemäß unserem Wunsche zu handeln, und uns zwinge, zu tun, was diesem Wunsch widerspreche. Solche Notwendigkeit ist in der Tat der Freiheit entgegengesetzt und muß allerdings für uns mehr oder minder drückend sein. Aber auch hier darf nicht vergessen werden, daß die Kraft, die sich dem Menschen als eine von außen kommende, seinem eigenen Verlangen widerstrebende Zwangsgewalt darstellt, ihm unter anderen Umständen in vollständig anderem Lichte erscheinen kann. Nehmen wir beispielsweise die Agrarfrage im heutigen Rußland. Einem klugen Gutsbesitzer, einem „Kadetten", kann die „zwangsmäßige Enteignung des Grund und Bodens" als eine geschichtliche Notwendigkeit erscheinen, mehr oder minder leidig: d. h. umgekehrt proportional zur Höhe der „gerechten Entschädigung". Anders der Bauer, den das Verlangen nach einem „Stückchen Land" bewegt: ihm wird umgekehrt nur diese „gerechte Entschädigung" als mehr oder minder leidige geschichtliche Notwendigkeit erscheinen, die „zwangsmäßige Enteignung" selbst jedoch unweigerlich als Ausdruck seines freien Willens und als wertvollstes Unterpfand seiner Freiheit.

Damit berühren wir nun den vielleicht allerwichtigsten Punkt in der Lehre von der Freiheit; Engels ließ ihn unerwähnt, selbstverständlich nur darum, weil für einen Menschen, der durch die Hegelsche Schule gegangen war, dieser Punkt auch ohne jede Erläuterung klar war.

In seiner Religionsphilosophie sagt Hegel*, daß „die Freiheit dies ist, nichts zu wollen als sich".[34] Und diese Bemerkung setzt das ganze Freiheitsproblem, soweit es die gesellschaftliche Psychologie betrifft, in ein außerordentlich scharfes Licht: Wenn der Bauer verlangt, daß man ihm ein „Stückchen Gutsbesitzerland" übergebe, will er „nichts als sich". Wenn aber unser Gutsbesitzer,

* Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Religion", 2. Teil. (Werke, Bd. XII, 2. Aufl. 1840, S. 98.)

der „Kadett", sich herbeiläßt, ihm dieses „Stückchen Land" abzutreten, so will er schon „nicht sich", sondern das, wozu ihn die Geschichte zwingt. Der eine — der Bauer — ist frei; der andere unterwirft sich aus Verstand der Notwendigkeit.

Von dem Proletariat, das die Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum verwandelt und die gesellschaftliche Produktion auf neuen Grundlagen organisiert, müßte dasselbe gelten, was von diesem Bauern gilt: es hätte „nichts gewollt als sich". Und es würde sich vollkommen frei fühlen. Was aber die Kapitalisten angeht, so würden sie sich im besten Falle in die Lage eines russischen Gutsbesitzers versetzt fühlen, der das liberale Agrarprogramm der Kadetten zu akzeptieren bereit ist: es müßte sich ihnen der Gedanke aufdrängen, daß eines wohl die Freiheit, etwas anderes aber die geschichtliche Notwendigkeit sei.

Uns will bedünken, daß die „Kritiker" mit ihren Entgegnungen an Engels diesen unter anderem auch darum nicht verstanden, weil sie sich in Gedanken wohl in die Lage eines solchen Kapitalisten versetzt haben konnten, unmöglich aber „in die Haut" des Proletariers. Und wir vermuten, daß auch hierbei eine soziale, in letzter Instanz ökonomische Ursache eigener Art vorwaltete.

XVI

Der Dualismus, dem die Ideologen der Bourgeoisie gegenwärtig zuneigen, erhebt gegen den historischen Materialismus noch einen andern Vorwurf. Aus dem Munde von Stammler lautet dieser Einwand dahin, daß der historische Materialismus die soziale Teleologie gänzlich unberücksichtigt lasse. Dieser zweite Vorwurf, der übrigens mit dem ersten aufs engste verwandt ist, ermangelt nicht minder der Begründung als der erste.

Marx hatte gesagt: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte ... Verhältnisse ein."

Stammler beruft sich auf diesen Satz als auf einen Beweis dafür, daß Marx entgegen seiner Theorie teleologische Erwägungen nicht habe vermeiden können. Der Marxsche Satz bedeutet nach Stammlers Meinung, daß die Menschen diese Verhältnisse, ohne welche eine Produktion unmöglich, bewußt eingehen. Diese Verhältnisse, heißt das, seien Produkt zweckmäßigen Handelns*.

Es ist nicht schwer einzusehen, an welchem bestimmten Punkte seiner Ausführungen Stammler den logischen Fehler begeht, der dann allen seinen weiteren kritischen Bemerkungen den Stempel aufdrückt.

Nehmen wir ein Beispiel. Wilde Jäger verfolgen ein bestimmtes Tier, sagen wir: einen Elefanten. Zu diesem Zwecke treten sie zusammen und organisieren in gewisser Weise ihre Kräfte. Wo ist hier der Zweck? Wo die Mittel? Der Zweck ist augenscheinlich das Fangen oder Erlegen des Elefanten, und als Mittel dient die Verfolgung des Tieres mit vereinten Kräften. Wodurch wird der Zweck diktiert? Durch die Bedürfnisse des menschlichen Organismus. Wodurch wird das Mittel bestimmt? Durch die Jagdbedingungen. Hängen die Bedürfnisse des menschlichen Organismus vom Willen des Menschen ab? Nein, das ist nicht der Fall, — und überhaupt hat sich mit diesen Bedürfnissen nicht die Soziologie, sondern die Physiologie zu befassen. Was können wir aber heute von der Soziologie erwarten? Die Lösung der Frage: warum die Menschen zum Zwecke der Befriedigung ihrer Bedürfnisse — sagen wir: ihrer Nahrungsbedürfnisse — im einen Falle diese —, im andern Falle gänzlich andere Verhältnisse eingehen. Und diesen Umstand erklärt die Soziologie — in der Person von Marx — aus dem Stand der Produktivkräfte. Es fragt sich ferner: Ist der Stand dieser Produktivkräfte vom Willen der Menschen und von den durch sie verfolgten Zwecken abhängig? Die Soziologie — auch hier wieder in der Person von Marx — gibt zur Antwort: Nein, er hängt nicht davon ab. Wenn dem aber so

* R. Stammler, „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung". Leipzig 1896. S. 430.

ist, so heißt das, daß die Produktivkräfte sich kraft einer gewissen Notwendigkeit entwickeln, die durch bestimmte außerhalb der Menschen liegende Bedingungen bestimmt wird.

Was folgt hieraus? Wenn die Jagd ein zweckmäßiges Handeln des Wilden darstellt, so kann dieses unzweifelhafte Faktum nicht im geringsten die Bedeutung des Marxschen Gedankens abschwächen, daß die unter diesen wilden Jägern entstehenden Produktionsverhältnisse auf Grund von Bedingungen entstehen, die von diesem zweckmäßigen Handeln ganz unabhängig sind. Mit anderen Worten, wenn der primitive Jäger bewußt danach strebt, möglichst viel Wild zu erlegen, so folgt daraus noch nicht, daß der der Lebensweise dieses Jägers eigentümliche Kommunismus als zweckmäßiges Produkt seines Handelns entstanden wäre. Nein, dieser Kommunismus entstand — oder richtiger, er erhielt sich, da er ja schon viel früher entstanden war — von selbst als unbewußtes, d. h. notwendiges Resultat einer Arbeitsorganisation, deren Charakter vom Willen der Menschen ganz unabhängig war*.

Dies ist denn der Punkt, den der Kantianer Stammler nicht begriff, an dem er strauchelte, um dann selbst unseren Herren Struve, Bulgakow und anderen zeitweiligen Marxisten, deren Namen Gott allein kennt, zum Stein des Anstoßes zu werden**.

In der Fortsetzung seiner kritischen Bemerkungen sagt Stammler: Wenn sich die gesellschaftliche Entwicklung ausschließlich kraft kausaler Notwendigkeit vollziehen würde, so wäre es barer Unsinn, diese Entwicklung mit der Tat fördern zu wollen. Nach seiner Meinung ist hier nur eines von zwei Dingen möglich: entweder betrachte ich eine gegebene Erscheinung als notwendig, d. h. unausweichlich, und dann besteht für mich kein Erfordernis, helfend einzugreifen; oder aber ist mein Handeln

* „Die Notwendigkeit im Gegensatz zur Freiheit ist nichts anderes als das Bewußtlose." Schelling, „System des transzendentalen Idealismus". Tübingen 1800. S. 524.

** Wir haben diese Seite der Sache an verschiedenen Stellen unseres Buches über den historischen Materialismus ziemlich ausführlich behandelt.

erforderlich, damit diese Erscheinung vor sich gehen könne, und dann kann diese Erscheinung nicht als notwendig bezeichnet werden. Wer wird die Absicht hegen, dem Notwendigen, d. h. dem unausweichlichen Geschehen des Sonnenaufgangs, nachzuhelfen?*

Hier offenbart sich mit erstaunlicher Klarheit der Dualismus, der den an Kant geschulten Leuten eigentümlich ist: das Denken ist bei ihnen stets vom Sein getrennt.

Der Sonnenaufgang hängt weder als Ursache, noch als Folge mit den gesellschaftlichen Verhältnissen zusammen. Darum läßt er sich, in seiner Eigenschaft als Naturerscheinung, den bewußten menschlichen Bestrebungen entgegensetzen, die gleichfalls in keinem kausalen Zusammenhang mit dieser Naturerscheinung stehen. Anders aber ist es mit den gesellschaftlichen Erscheinungen, mit der Geschichte. Wie wir bereits wissen, wird die Geschichte von den Menschen gemacht; folglich müssen die menschlichen Bestrebungen ein Faktor der geschichtlichen Bewegung sein. Allein die Geschichte wird von den Menschen gerade so und nicht anders gemacht, — kraft einer bestimmten Notwendigkeit, über die wir uns oben bereits ausführlich genug geäußert haben. Diese Notwendigkeit einmal gegeben, sind auch als ihre Folge jene menschlichen Bestrebungen gegeben, die als unvermeidlicher Faktor der gesellschaftlichen Entwicklung erscheinen. Die Bestrebungen der Menschen schließen die Notwendigkeit nicht aus, werden vielmehr selbst durch sie bestimmt. Der Versuch, sie der Notwendigkeit entgegenzusetzen, ist daher eine ernste Versündigung an der Logik.

Wenn eine bestimmte Klasse im Streben nach ihrer Befreiung eine gesellschaftliche Umwälzung durchführt, so handelt sie dabei mehr oder weniger zielbewußt, und jedenfalls erscheint ihr Handeln als Ursache dieser Umwälzung. Allein dieses Handeln samt all den Bestrebungen, durch die es hervorgerufen wurde, ist selbst Folge eines bestimmten Verlaufs der ökonomischen Entwicklung und wird daher selbst durch die Notwendigkeit bestimmt.

* R. Stammler, „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung". Leipzig 1896. S. 430 ff. Vgl. auch Stammlers Artikel „Materialistische Geschichtsauffassung" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften (3. Aufl., Bd. VI, S. 623—635).

Die Soziologie wird zur Wissenschaft nur in dem Maße, in dem es ihr gelingt, das Entstehen der Zwecke beim gesellschaftlichen Menschen (die gesellschaftliche „Teleologie") als notwendige Folge des gesellschaftlichen Prozesses zu begreifen, der in letzter Instanz durch den Gang der ökonomischen Entwicklung bedingt wird.

Sehr charakteristisch ist auch der Umstand, daß folgerichtige Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung sich gezwungen sehen, die Unmöglichkeit der Soziologie als einer Wissenschaft zu erweisen. Dies besagt, daß der „Kritizismus" heute zu einem Hindernis für die weitere wissenschaftliche Entwicklung unserer Zeit wird. Für Leute, die für die Geschichte der philosophischen Theorien eine wissenschaftliche Erklärung zu finden bemüht sind, bietet sich hier eine interessante Aufgabe: nämlich zu bestimmen, in welcher Weise diese Rolle des „Kritizismus" mit dem Kampf der Klassen in der modernen Gesellschaft zusammenhängt.

Wenn ich an einer Bewegung teilzunehmen bestrebt bin, deren Triumph mir historisch notwendig scheint, so heißt dies nur soviel, daß ich mein eigenes Handeln als ein notwendiges Glied in der Kette der Bedingungen betrachte, deren Gesamtheit den Triumph der mir am Herzen liegenden Bewegung sichert. Nicht mehr und nicht weniger. Für den Dualisten ist dies unbegreiflich. Aber dies ist vollkommen klar für den, der sich die Theorie der Einheit von Subjekt und Objekt zu eigen gemacht und der begriffen hat, in welcher Weise diese Einheit in den gesellschaftlichen Erscheinungen an den Tag tritt.

Höchst bemerkenswert ist die Tatsache, daß den Theoretikern des Protestantismus in Nordamerika die Entgegensetzung von Freiheit und Notwendigkeit, die so viele Ideologen der europäischen

Bourgeoisie gestern wie heute beschäftigt, offenbar einfach unverständlich ist. A. Bargy sagt, in Amerika seien die positivsten unter den Lehrern der Willenskraft („professeurs d'énergie") sehr wenig geneigt, die Freiheit des Willens anzuerkennen*. Er erklärt dies daraus, daß sie als Menschen der Tat „fatalistischen Entscheidungen" den Vorzug gäben. Aber das ist ein Irrtum. Der Fatalismus tut hier nichts zur Sache. Das geht auch aus seiner eigenen Bemerkung über den Moralisten Jonathan Edwards hervor: Edwards' Standpunkt ist der, den jeder Mann der Tat einnimmt. Für jeden, der in seinem Leben je einmal ein bestimmtes Ziel verfolgt hat, ist die Freiheit nichts anderes als die Fähigkeit, sein ganzes Ich für das Erstreben dieses Zieles einzusetzen**. Das ist sehr gut gesagt, klingt aber ganz ähnlich wie der Hegelsche Satz vom „Nichts wollen als sich". Allein wenn der Mensch „nichts will als sich", so ist er keineswegs Fatalist; so ist er ein Mensch der Tat, — gerade dies und nichts weiter.

Der Kantianismus ist keine Philosophie des Kampfes, keine Philosophie von Tatmenschen. Es ist die Philosophie der halben Naturen, eine Philosophie des Kompromisses.

Engels sagt, daß die Mittel zur Beseitigung der bestehenden gesellschaftlichen Mißstände nicht etwa von diesem oder jenem Gesellschaftsreformator aus dem Kopfe zu erfinden, sondern in den vorliegenden materiellen Tatsachen der Produktion zu entdecken sind. Stammler stimmt dem zu, wirft aber Engels Unklarheit des Denkens vor: nach seiner Meinung „fragt sich ja gerade, nach welcher Methode diese Entdeckung vor sich zu gehen habe"***. Diese Entgegnung, die nur die Unklarheit des Stammlerschen Denkens bezeugt, widerlegt sich durch den einfachen Verweis auf die Tatsache, daß zwar der Charakter der „Methode" in solchen Fällen durch eine Vielzahl von verschiedenartigsten „Faktoren" bestimmt wird, daß aber alle diese

* A. Bargy, „La religion dans la société aux Etats-Unis". Paris 1902. p. 88 et 89.

** Ebendort, S. 97 u. 98.

*** R. Stammler, Artikel „Materialistische Geschichtsauffassung" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften (3. Aufl., Bd. VI, S. 634).

„Faktoren" sich letzten Endes auf den Verlauf der ökonomischen Entwicklung zurückführen lassen. Das Erscheinen der Marxschen Theorie war selbst bedingt durch die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, während das Vorherrschen des Utopismus in dem vormarxschen Sozialismus durchaus verständlich war in einer Gesellschaft, die nicht nur unter der Entwicklung dieser kapitalistischen Produktionsweise litt, sondern auch — und dies vielleicht noch mehr — unter dem Mangel dieser Entwicklung.

Ein weiteres Eingehen darauf erübrigt sich. Vielleicht wird uns aber der Leser nicht verübeln, wenn wir zum Beschluß dieses Aufsatzes noch auf den engen Zusammenhang hinweisen, in welchem die Grundsätze der Geschichtstheorie von Marx und Engels zu ihrer taktischen „Methode" stehen.

Wie wir bereits wissen, stellt sich nach dieser Theorie die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie zu lösen imstande ist. „Denn ... die Aufgabe selbst entspringt nur, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind." Wo aber diese Bedingungen bereits vorhanden sind, ist die Lage der Dinge eine ganz andere als da, wo sie erst „im Prozeß ihres Werdens begriffen sind". Im ersten Falle ist die Zeit für einen „Sprung" bereits gekommen, im zweiten Falle bleibt der „Sprung" einstweilen noch die Sache einer mehr oder minder entfernten Zukunft, ein „Endziel", dessen Näherrücken durch eine Reihe von „allmählichen Veränderungen" in den wechselseitigen Verhältnissen der Gesellschaftsklassen vorbereitet wird. Welche Rolle muß nun einem Neuerer in der Epoche zufallen, in welcher der „Sprung" noch unmöglich ist? Offenbar bleibt es seine Aufgabe, die „allmählichen Veränderungen" tätig zu fördern, d. h. mit anderen Worten, er wird Reformen durchsetzen müssen. So erhalten das „Endziel" gleich wie die Reformen ihren gebührenden Platz, und die Entgegensetzung der Reform gegen das „Endziel" verliert selbst jeden Sinn, rückt in die Sphäre der utopischen

Legenden. Wer eine derartige Gegenüberstellung unternimmt — sei er nun ein deutscher „Revisionist" à la Eduard Bernstein, oder ein italienischer „revolutionärer Syndikalist" vom Schlage derer, die auf dem letzten Syndikalisten-Kongreß zu Ferrara getagt haben —, der offenbart gleichermaßen seine Unfähigkeit, Geist und Methode des modernen wissenschaftlichen Sozialismus zu begreifen. Daran zu erinnern ist gerade heute nicht unnütz, in einer Zeit, da der Reformismus ebenso wie der Syndikalismus in Marx' Namen zu sprechen sich unterfangen.

Und welch gesunder Optimismus atmet uns aus diesen Worten entgegen: „Die Menschheit stellt sich immer nur lösbare Aufgaben". Diese These bedeutet natürlich nicht, daß jede Lösung der großen Menschheitsaufgaben, die der nächste beste Utopist in Vorschlag bringt, die richtige sei. Ein Ding ist der Utopist, ein anderes aber „die Menschheit", richtiger gesagt: die gesellschaftliche Klasse, die im gegebenen Zeitpunkt die großen Interessen der Menschheit repräsentiert. Derselbe Marx hat das sehr gut ausgedrückt: „Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Aktion wird der Umfang der Masse zunehmen, deren Aktion sie ist." Das ist die endgültige Verurteilung jedes utopistischen Verhaltens zu den großen geschichtlichen Aufgaben. Und wenn Marx trotzdem der Meinung war, daß die Menschheit sich keine unlösbaren Aufgaben stelle, so drücken diese seine Worte in theoretischer Hinsicht nichts anderes aus als in neuer Form den Gedanken der Einheit von Subjekt und Objekt, angewandt auf den Prozeß der geschichtlichen Entwicklung, in praktischer Hinsicht aber den ruhigen, mannhaften Glauben an die Verwirklichung des „Endziels" — diesen Glauben, der unseren unvergeßlichen N. G. Tschernyschewski einst zu dem leidenschaftlichen Ausruf bewegte:

„Mag kommen, was da kommen mag,
unser wird doch zuletzt der Sieg sein!"

»SPRÜNGE« IN NATUR UND GESCHICHTE

„Tief eingewurzelt — sagt Herr Tichomirow — ist bei uns, und nicht allein bei uns, die Vorstellung, als ob wir in einer ‚Periode der Zerstörung' lebten, welche, so glaubt man, mit einem schrecklichen Umsturz, mit Strömen von Blut, mit dem Krachen des Dynamits usw. enden werde. Hernach, so nimmt man an, werde die ‚Aufbauperiode' anheben. Diese soziale Konzeption ist vollkommen irrig und bildet, wie wir schon gesagt haben, einfach den politischen Reflex der alten Ideen Cuviers und der Theoretiker der plötzlichen geologischen Katastrophen. In der Wirklichkeit, im wirklichen Leben, gehen Zerstörung und Aufbau Hand in Hand und sind eines ohne das andere nicht einmal denkbar. Die Zerstörung einer Erscheinung geht ganz eigentlich daraus hervor, daß in dieser Erscheinung, an ihrem Platz, etwas anderes sich aufbaut, und umgekehrt: die Formierung des Neuen ist nichts anderes als die Zerstörung des Alten"*.

Die in diesen Worten beschlossene „Konzeption" überrascht nicht durch große Klarheit; jedenfalls aber kann ihr Gedankeninhalt auf zwei Sätze zurückgeführt werden:

1. „Bei uns, und nicht allein bei uns" haben die Revolutionäre keinerlei Begriff von der Evolution, von der allmählichen „Veränderung des Typus der Erscheinungen", wie sich Herr Tichomirow an anderer Stelle ausdrückt.

2. Wenn sie von der Evolution, von der allmählichen „Veränderung der Erscheinungen" einen Begriff hätten, so würden sie sich nicht einbilden, daß „wir in einer Periode der Zerstörung leben".

Betrachten wir zunächst, was es damit nicht bei uns, d. h. im Westen, für eine Bewandtnis hat.

In Westeuropa existiert heutzutage bekanntlich eine revolutionäre Bewegung der Arbeiterklasse, die ihre ökonomische Eman-

* Tichomirow in seiner Schrift: „Warum ich aufhörte Revolutionär zu sein" [russisch], S. 13.

zipation anstrebt. Es fragt sich: Gelang es den theoretischen Vertretern dieser Bewegung, d. h. den Sozialisten, ihre revolutionären Bestrebungen mit irgendeiner befriedigenden Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung in Einklang zu bringen?

Jeder, der vom modernen Sozialismus auch nur einigermaßen einen Begriff hat, wird diese Frage ohne jedes Zaudern mit Ja beantworten. In Europa und in Amerika hält sich jeder ernst zu nehmende Sozialist an die Marxsche Lehre, — wem aber sollte nicht bekannt sein, daß diese Lehre vor allem Entwicklungstheorie der menschlichen Gesellschaftsformen ist? Marx war leidenschaftlicher Verfechter des „revolutionären Handelns". Tiefste Sympathie brachte er jeder revolutionären Bewegung entgegen, die sich gegen die bestehenden gesellschaftlichen und politischen Ordnungen kehrte. Es steht jedem frei, so „zerstörerische" Sympathien zu teilen oder nicht; des weiteren geht es aber natürlich nicht an, aus dem Vorhandensein solcher Sympathien den Schluß zu ziehen, Marx' Vorstellungsweise sei „auf gewaltsame Umwälzungen fixiert" gewesen, er habe die soziale Evolution, die allmähliche, stufenweise Veränderung außer acht gelassen. Marx ließ die Evolution nicht nur nicht außer acht, sondern entdeckte im Gegenteil viele von den wichtigsten ihrer Gesetze. In seinem Geist formierte sich die Geschichte der Menschheit zum ersten Male zu einem einzigen, ebenmäßig gegliederten, nicht phantastischen Bilde. Er war der erste, der zeigte, daß die ökonomische Evolution zur politischen Revolution führt. Es ist ihm zu verdanken, daß die moderne revolutionäre Bewegung ein klar bezeichnetes Ziel hat und eine exakt ausgearbeitete theoretische Basis. Wenn dem aber so ist, wie kommt es dann, daß Herr Tichomirow sich einbildet, er könne mit einigen zusammenhanglosen Phrasen über gesellschaftlichen „Aufbau" die Unhaltbarkeit der „bei uns, und nicht allein bei uns" vorhandenen revolutionären Bestrebungen nachweisen? Nicht etwa deshalb, weil er sich nicht die Mühe gemacht hat, die Lehre der modernen Sozialisten zu verstehen?

Herr Tichomirow empfindet heute Widerwillen gegen „plötzliche Katastrophen" und „gewaltsame Umwälzungen". Das ist letzten Endes seine eigene Angelegenheit: in diesem Punkte ist er nicht der erste und wird er nicht der letzte sein. Es ist aber ganz umsonst, wenn er „plötzliche Katastrophen" weder in der Natur noch in den menschlichen Gesellschaften für möglich hält. Erstens ist die „Plötzlichkeit" solcher Katastrophen eine relative Vorstellung. Was für den einen etwas Plötzliches, ist möglicherweise für den anderen durchaus nichts Plötzliches: der Eintritt einer Sonnenfinsternis kommt für den unwissenden Menschen plötzlich, aber gar nicht plötzlich für den Astronomen. Ganz dasselbe aber gilt auch von den Revolutionen, diesen politischen „Katastrophen": sie erfolgen „plötzlich" für die Unwissenden und für die große Menge der selbstzufriedenen Philister, sehr häufig aber entbehren sie dieses plötzlichen Charakters für Leute, die sich über die sie umgebenden gesellschaftlichen Erscheinungen Rechenschaft geben. Zweitens: wenn Herr Tichomirow den Versuch machen wollte, Natur und Geschichte einmal vom Standpunkte der Theorie zu betrachten, die er sich nunmehr zu eigen gemacht hat, so würde eine Reihe von ganz erstaunlichen Ueberraschungen seiner harren. Er versicherte mit Festigkeit, die Natur mache keine Sprünge, und weiter: wenn man der Welt der revolutionären Phantasien einmal den Rücken gekehrt und den Boden der Wirklichkeit betreten habe, so könne man „im wissenschaftlichen Sinne nur von einer langsamen Veränderung des Typus einer gegebenen Erscheinung sprechen". Allein die Natur macht Sprünge, ohne irgendwelchen Philippiken gegen „das Plötzliche" Gehör zu schenken. Herr Tichomirow hat die schöne Gewißheit, daß „die alten Ideen Cuviers" irrig sind und daß „plötzliche geologische Katastrophen" nicht mehr bedeuten als eine Gelehrtenphantasie. Sorglos verlebt er seine Tage, nehmen wir an, in Südfrankreich, keiner Kümmernis noch Gefahr gewärtig. Und plötzlich — ein Erdbeben, ähnlich dem, das dort vor zwei Jahren stattgefunden hat. Der Boden wankt, Häuser stürzen ein, die Einwohner fliehen von Schrecken erfaßt, — mit einem Wort, es ist eine echte „Katastrophe", was da vor sich geht: ein unglaublicher

Leichtsinn der Mutter Natur, heißt das! Durch bittere Erfahrung gewitzigt, überprüft Herr Tichomirow aufmerksam seine geologischen Begriffe und gelangt zu dem Schluß, daß die langsame „Veränderung des Typus der Erscheinungen" (im gegebenen Falle des Zustandes der Erdrinde) „Umwälzungen" nicht ausschließt, die sich unter gewissem Gesichtswinkel wohl auch als „plötzlich" oder „gewaltsam" erweisen können*.

Herr Tichomirow ist dabei, Wasser zu kochen, das nicht aufhört, Wasser zu sein und sich zu keinen plötzlichen Ausbrüchen hinreißen läßt, indes es sich von Null zu 80 Grad erwärmt. Und nun hat es sich erwärmt bis zu der verhängnisvollen Grenze, und sieh da — o Schreck! — die „plötzliche Katastrophe": das Wasser verwandelt sich in Dampf, als wäre seine Vorstellungsweise „auf gewaltsame Umwälzungen fixiert".

Herr Tichomirow läßt das Wasser erkalten, und hier ist es wiederum die nämliche seltsame Historie. Allmählich ändert sich die Temperatur des Wassers, ohne daß es aufhörte, Wasser zu sein. Aber jetzt ist das Erkalten bis zum Nullpunkt fortgeschritten und das Wasser verwandelt sich in Eis, ohne sich auch nur einen einzigen Gedanken darüber zu machen, daß „plötzliche Umwälzungen" eine „irrige Konzeption" vorstellen.

Herr Tichomirow beobachtet die Entwicklung eines Insekts von der Art, die Metamorphosen durchmacht. Langsam vollendet sich der Entwicklungsprozeß der Puppe, und immer noch bleibt sie Puppe. Unser Denker reibt sich die Hände vor Vergnügen. „Hier wird alles gut gehen", so denkt er. „Weder der gesellschaftliche noch der tierische Organismus erleidet solche plötzlichen Umwälzungen, wie ich sie in der anorganischen Welt zu vermerken gehabt habe. Sobald sich die Natur zur Hervorbringung lebender Wesen erhebt, nimmt sie einen ruhigen Charakter an." Schnell aber weicht seine Freude der Trübsal. Eines schönen Tags vollführt die Puppe eine „gewaltsame Umwälzung" und tritt in Gestalt eines Schmetterlings ins helle Gotteslicht hervor. So geschieht es, daß Herr Tichomirow sich überzeugen lassen muß: auch die organische Natur sei nicht versichert gegen „P l ö t z l i c h k e i t e n".

* Aus dem Umstand, daß die Wissenschaft die geologischen Lehren von Cuvier widerlegt hat, folgt noch nicht, daß sie überhaupt geologische „Katastrophen" oder „Umwälzungen" als unmöglich nachgewiesen habe. Das konnte sie nicht, wollte sie nicht in Widerspruch geraten zu so allgemein bekannten Erscheinungen wie Vulkanausbrüche, Erdbeben usw. Die Aufgabe der Wissenschaft bestand darin: diese Erscheinungen als Produkt angehäufter Wirkung von Naturkräften zu erklären, deren langsame Aeußerung in geringen Ausmaßen zu jedem gegebenen Zeitpunkt beobachtet werden kann. Anders gesagt: die Geologie mußte die in der Erdrinde vor sich gehenden R e v o l u t i o n e n mit Hilfe der in ihr sich vollziehenden E v o l u t i o n erklären. Vor eine Aufgabe ähnlicher Art sah sich auch die Gesellschaftswissenschaft gestellt, und sie löste — in der Person Hegels und Marx' — diese Aufgabe ebenso erfolgreich wie die Geologie.

Wenn Herr Tichomirow eines Tages seiner eigenen „Evolution" ernsthafte „Aufmerksamkeit schenken" wird, so wird er sicherlich hier ganz ebenso einen ähnlichen Punkt der Wende oder der „Umwälzung" auffinden. Er wird sich entsinnen, welcher Tropfen es denn eigentlich gewesen sei, der das Gefäß seiner Eindrücke zum Ueberlaufen brachte und ihn aus einem mehr oder minder schwankenden V e r t e i d i g e r „der Revolution" in einen mehr oder minder aufrichtigen G e g n e r verwandelte.

Wir befassen uns mit arithmetischer Addition und legen uns gemeinsam mit Herrn Tichomirow ins Zeug. Wir nehmen die Zahl F ü n f und wollen dazu „a l l m ä h l i c h", als solide Leute, die wir sind, Einer addieren: sechs, sieben, acht. Bis zur Neun geht alles günstig. Sobald wir uns aber entschließen, diese letztere Zahl um eine weitere Eins zu erhöhen, passiert uns ein Unglück: unsere E i n e r verwandeln sich ohne jede wohlanständige Ursache unversehens in einen Z e h n e r. Dasselbe Unheil kommt über uns beim Weitergehen von den Z e h n e r n zum H u n d e r t e r.

Mit Musik wollen wir uns in Gesellschaft des Herrn Tichomirow gleich gar nicht abgeben: dort gibt es allzuviel von allen möglichen „plötzlichen" Uebergängen, und dieser Umstand kann alle unsere „Konzeptionen" über den Haufen werfen.

All den wirren Ausführungen des Herrn Tichomirow über die „gewaltsamen Umwälzungen" können die modernen Revolutionäre siegreich die einzige simple Frage entgegenhalten: Wie sollte es denn um jene Umwälzungen bestellt sein, die im „wirklichen

Leben" schon stattgefunden haben und die doch in jedem Falle „Perioden der Zerstörung" darstellen? Soll man sie für „nuls et non avenus", für „null und nichtig" erklären, oder soll man sie als das Werk geistloser Wirrköpfe ansehen, deren Taten ein ernsthafter „Soziolog" keine Aufmerksamkeit zu schenken braucht? Allein, wie man von diesen Erscheinungen auch immer denken möge, so muß doch zugestanden werden, daß es gewaltsame Umwälzungen und politische „Katastrophen" in der Geschichte wiederholt gegeben hat. Warum glaubt Herr Tichomirow, man könne die Möglichkeit solcher Erscheinungen für die Zukunft nur dann annehmen, wenn man eben eine „irrige soziale Konzeption" habe?

Die Geschichte macht keine Sprünge! Das ist völlig richtig. Aber andererseits ist es ebenso wahr, daß die Geschichte eine Unzahl von „Sprüngen" gemacht, eine Masse von gewaltsamen „Umwälzungen" mit sich gebracht hat. Die Beispiele dafür sind zahllos. Was bedeutet dieser Widerspruch? Er bedeutet nur dies, daß der erste dieser beiden Sätze nicht ganz genau formuliert ist und daher auch von vielen unrichtig verstanden wird. Man hätte sagen müssen, daß die Geschichte keine unvorbereiteten Sprünge macht. Es gibt keinen Sprung, der stattfände ohne eine hinreichende Ursache, und diese ist in dem voraufgegangenen Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung beschlossen. Da aber diese Entwicklung in Gesellschaften mit progressiver Bewegung niemals haltmacht, so kann gesagt werden, daß die Geschichte ständig mit der Vorbereitung von Sprüngen und Umwälzungen beschäftigt ist. Fleißig und unbeirrt vollführt sie dies Werk, sie arbeitet langsam, aber die Resultate ihrer Arbeit (die Sprünge und politischen Katastrophen) sind unabwendbar und unausweichlich.

Langsam geht eine „Veränderung des Typus" der französischen Bourgeoisie vor sich. Der Städter der Regentschaftsepoche sieht dem Städter aus den Zeiten Ludwigs XI. nicht gleich, bleibt aber doch im ganzen dem Bourgeois-Typus des „ancien régime" treu. Er ist reicher, gebildeter, begehrlicher geworden, hat aber nicht aufgehört, der „roturier" zu sein, der stets und überall dem

Aristokraten Platz zu machen hat. Es kommt das Jahr 1789 heran, der Bourgeois hebt stolz das Haupt; es vergehen noch etliche Jahre, und er wird zum Herrn der Lage, und in welcher Weise er dies wird! — „mit Strömen von Blut", unter dem Wirbel der Trommel, mit dem „Krachen des Pulvers" (wenn schon nicht des Dynamits, das zu damaliger Zeit noch nicht erfunden ist). Er läßt Frankreich eine wahre „Periode der Zerstörung" durchleben, nicht im geringsten darum bekümmert, daß sich vielleicht ein pedantischer Zeitgenosse finden werde, der gewaltsame Umwälzungen für eine „irrige Konzeption" erklärte.

Langsam verändert sich der „Typus" der Gesellschaftsverhältnisse in Rußland, die Teilfürstentümer verschwinden, die Bojaren unterwerfen sich endgültig der Zarenmacht und werden zu einfachen Mitgliedern des Dienstmannenstandes. Moskau unterwirft sich die Tatarenreiche (erwirbt Sibirien, gliedert sich die Hälfte des russischen Südreichs an), bleibt aber doch das asiatische Moskau. Dann tritt auf den Plan Zar Peter und bewerkstelligt eine „gewaltsame Umwälzung" im staatlichen Leben Rußlands. Es beginnt eine neue, die europäische Periode der russischen Geschichte. Die Slawophilen verfluchten Peter als den Antichrist, und dies eben wegen der „Plötzlichkeit" der von ihm vollbrachten Umwälzung. Sie behaupteten, er habe in seinem Reformatoreneifer die Evolution, die langsame „Veränderung des Typus" der gesellschaftlichen Struktur außer acht gelassen. Aber jeder denkende Mensch wird sich unschwer vorstellen, daß diese Umwälzung unter Peter als Folge der vorhergegangenen historischen „Evolution" Rußlands notwendig war, daß sie durch diese Evolution vorbereitet worden war.

Quantitative Veränderungen, die sich allmählich anhäufen, gehen schließlich in qualitative über. Diese Uebergänge gehen in Sprüngen vor sich und können nicht anders vor sich gehen. Unsere politischen Allmählichkeits-Apostel von jeder Farbe und Schattierung, die das Maßhalten und die Akkuratesse zum Dogma erheben, sind völlig außerstande, diesen von der

deutschen Philosophie längst mit ausgezeichneter Klarheit auseinandergesetzten Umstand zu begreifen. In diesem wie in vielen anderen Punkten ist es von Wert, sich die Anschauung Hegels ins Gedächtnis zu rufen, den man doch wohl schwerlich einer Leidenschaft für das „revolutionäre Handeln" bezichtigen könnte. „Die gewöhnliche Vorstellung — sagt er —, wenn sie ein Entstehen oder Vergehen begreifen soll, meint ... es damit begriffen zu haben, daß sie es als ein allmähliches Hervorgehen oder Verschwinden vorstellt. Es hat sich aber gezeigt, daß die Veränderungen des Seins überhaupt nicht nur das Uebergehen eines Quantums in ein anderes Quantum, sondern Uebergang vom Qualitativen in das Quantitative und umgekehrt sind, ein Anderswerden, das ein Abbrechen des Allmählichen und ein Qualitativ-Anderes gegen das vorhergehende Dasein ist." „Bei der Allmählichkeit des Entstehens liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Entstehende schon sinnlich oder überhaupt wirklich vorhanden, nur wegen seiner Kleinheit noch nicht wahrnehmbar, so wie bei der Allmählichkeit des Verschwindens, daß das Nichtsein oder das Andere, an seine Stelle Tretende gleichfalls vorhanden, nur noch nicht bemerkbar sei." „Es wird damit das Entstehen und Vergehen überhaupt aufgehoben." „Das Begreiflichmachen eines Entstehens oder Vergehens aus der Allmählichkeit der Veränderung hat die der Tautologie eigene Langweiligkeit, weil es das Entstehende oder Vergehende schon vorher ganz fertig hat", d. h. als bereits Entstandenes oder Vergangenes vorstellt*. Das bedeutet, wenn Ihr das Entstehen des Staats begreiflich machen sollt, so stellt Ihr Euch ganz einfach eine staatliche Organisation von mikroskopischer Kleinheit vor, die nach allmählichen Veränderungen ihres Umfanges schließlich den „Landesbewohnern" ihre Existenz zu fühlen gebe. Und genau so: wenn Ihr das Verschwinden der ursprünglichen Gentilverhältnisse begreiflich machen sollt, so strengt Ihr Euch an, ein recht kleines Nichtsein dieser Verhältnisse Euch vorzustellen, — und

* Hegel, „Wissenschaft der Logik". Wir zitieren nach der ersten Auflage: Nürnberg 1812, Bd. I, S. 313 u. 314.

die Sache ist in Ordnung. Es versteht sich, daß mit solchen Denkmethoden in der Wissenschaft gar nicht weit zu kommen ist. Eines der größten Verdienste Hegels besteht darin, daß er die Entwicklungstheorie von derart unsinnigem Zeug gesäubert hat. Allein was hat Herr Tichomirow mit Hegel und Hegels Verdiensten zu schaffen! Er hat ein für allemal die Weisheit auswendig gelernt, daß die westeuropäischen Theorien auf „uns" nicht anwendbar sind.

Entgegen der Meinung, die unser Autor von den gewaltsamen Umwälzungen und politischen Katastrophen hat, geben wir unserer Ueberzeugung dahin Ausdruck, daß die Geschichte in gegenwärtiger Zeit in den vorgeschrittenen Ländern eine außerordentlich bedeutsame Umwälzung vorbereitet, hinsichtlich derer aller Anlaß besteht zu denken, daß sie sich auf gewaltsame Weise bewerkstelligen werde. Sie wird in einer Veränderung der materiellen Distributionsweise bestehen. Die ökonomische Evolution hat kolossale Produktivkräfte ins Leben gerufen, die für ihre praktische Anwendung eine ganz bestimmte Organisation der Produktion erheischen. Sie sind verwendbar nur in großindustriellen Betrieben, die auf kollektiver Arbeit, auf gesellschaftlicher Produktion beruhen.

In scharfem Widerspruch zu dieser gesellschaftlichen Produktionsweise steht jedoch die individuelle Aneignung der Produkte, erwachsen unter ganz anderen ökonomischen Bedingungen, nämlich in der Blüteepoche des industriellen Kleinbetriebs und der kleinbäuerlichen Bodenkultur. Die Produkte der gesellschaftlichen Arbeit der Produzenten gehen so in das Privateigentum der Unternehmer über. Dieser grundlegende ökonomische Widerspruch bedingt alle übrigen gesellschaftlichen und politischen Widersprüche, die in den modernen Gesellschaften hervortreten. Und dieser grundlegende Widerspruch wird von Tag zu Tag intensiver. Die Unternehmer können auf die gesellschaftliche Organisation der Produktion nicht verzichten, weil sie die Springquelle ihres Reichtums darstellt. Die Konkurrenz zwingt sie im Gegenteil, diese Organisationsform auch auf andere Industrie-

zweige auszudehnen, in denen sie vordem nicht existiert hat. Die großindustriellen Unternehmungen schlagen die Kleinproduzenten tot und erhöhen so die Zahl, infolgedessen aber auch die Kraft der Arbeiterklasse. Die fatale Lösung des Knotens rückt näher. Um den für sie nachteiligen Widerspruch zwischen der Weise der Produktion einerseits und der Weise der Verteilung der Produkte andererseits aufzuheben, müssen die Arbeiter über die politische Macht verfügen, die heute noch faktisch in den Händen der Bourgeoisie liegt. Wenn man will, kann man sagen: die Arbeiter werden eine „politische Katastrophe" ins Werk setzen müssen. Die ökonomische Evolution führt fatalerweise zur politischen Revolution, und diese letztere wird ihrerseits zum Springquell bedeutsamer Veränderungen in der ökonomischen Struktur der Gesellschaft werden. Die Weise der Produktion nimmt langsam und allmählich gesellschaftlichen Charakter an. Die ihr entsprechende Weise der Aneignung der Produkte wird als Resultat der gewaltsamen Umwälzung ins Leben treten.

Dies der Verlauf der historischen Entwicklung nicht bei uns, sondern im Westen, von dessen sozialen Zuständen Herr Tichomirow keinerlei „Konzeption" hat, obschon er sich mit der „Beobachtung der mächtigen französischen Kultur" befaßt hat. Gewaltsame Umwälzungen, „Ströme von Blut", Richtbeil und Block, Pulver und Dynamit — all das sind sehr leidige „Erscheinungen". Aber was soll man machen, wenn sie unausweichlich sind? Die Gewalt war stets der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger ging. So sagte Marx, und er war nicht der einzige, der so dachte. Der Historiker Schlosser war überzeugt, daß die großen Umwälzungen im Schicksal der Menschheit nur „unter Brand, Mord und Zerstörung" vollzogen werden*. Woher aber rührt denn diese leidige Notwendigkeit? Wer trägt die Schuld?

* Es war offenbar Schlossers gründliche Kenntnis der Geschichte, was ihn sogar zur Uebernahme der alten geologischen Anschauungen Cuviers geneigt machte. Hier, was er über die — heute noch den Philister in Rührung versetzenden — Reformprojekte Turgots sagt: „Die angeführten Punkte enthalten alle wesentlichen Vorteile, welche Frankreich hernach durch die Revolution erlangt hat und nur allein durch diese erhalten konnte, weil Turgots Ministerium offenbar zu sanguinisch-philosophisch in seinen Erwartungen war, wenn es gegen alle Erfahrung und gegen alle Geschichte hoffte, einen Sozialzustand, der im Laufe der Zeit entstanden, fest zusammenhängt, bloß durch Verordnungen auf einmal verändern zu können. Völlige Umgestaltungen werden, in der Natur wie in der menschlichen Gesellschaft, nur dadurch möglich, daß vorher unter Brand, Mord und Zerstörung alles früher Bestandene zur Ruine wird." (F. C. Schlosser, „Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts". 4. Aufl., Heidelberg 1853. Bd. III, S. 449 u. 450.) — „Ein erstaunlicher Phantast, dieser gelehrte Deutsche", wird Herr Tichomirow sagen.

„Ist der Gewalt der Wahrheit
auf Erden denn nicht alles untertan?"

Nein, einstweilen noch nicht alles. Und dies dank dem Auseinandergehen der Klasseninteressen innerhalb der Gesellschaft. Für die eine Klasse ist es nützlich oder gar wesentlich notwendig, die gesellschaftlichen Verhältnisse in bestimmter Weise umzuwandeln; nützlich oder gar wesentlich notwendig für die andere Klasse: dieser Umwandlung sich zu widersetzen. Der einen Klasse stellt sie das Glück und die Freiheit in Aussicht, der anderen droht sie mit der Aufhebung ihrer privilegierten Lage, ja selbst mit der Vernichtung ihrer selbst als der privilegierten Gesellschaftsklasse. Wo aber wäre eine Klasse, die nicht um ihre Existenz kämpfte, die nicht den Drang der Selbsterhaltung besäße? Die Gesellschaftsordnung, die für eine bestimmte Klasse vorteilhaft ist, erscheint dieser Klasse nicht nur gerecht, sondern sogar als die einzig mögliche. Nach ihrer Meinung ist eine Aenderung dieser Ordnung gleichbedeutend mit der Zerstörung aller Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens. Sie hält sich für berufen, diese Grundlagen zu schützen, und sei dies selbst mit Waffengewalt. Daher „Ströme von Blut", daher Kampf und Gewalttat.

Wenn im übrigen die Sozialisten sich über die bevorstehende Umwälzung Gedanken machen, so können sie sich mit der Gewißheit trösten: je größere Verbreitung ihre „umstürzlerischen" Lehren erlangen, desto entwickelter, organisierter und disziplinierter wird die Arbeiterklasse sein, und je entwickelter, organisierter und disziplinierter die Arbeiterklasse, desto geringer die Opfer, welche die unvermeidliche „Katastrophe" fordern wird.

Der Triumph des Proletariats, der jeder Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, also auch der Scheidung der Gesellschaft in eine ausbeutende und in eine ausgebeutete Klasse ein Ende setzt, wird überdies die Bürgerkriege nicht nur entbehrlich, sondern auch direkt unmöglich machen. Dann wird sich die Menschheit allein von der „Gewalt der Wahrheit" leiten lassen und als Argument nicht mehr der Waffe bedürfen.

DIALEKTIK UND LOGIK

Die Philosophie von Marx und Engels ist nicht nur materialistische Philosophie. Sie ist dialektischer Materialismus. Gegen diese Lehre werden aber die folgenden Einwände erhoben: erstens, die Dialektik an und für sich halte der Kritik nicht stand; zweitens, gerade der Materialismus sei doch unvereinbar mit der Dialektik. Verweilen wir bei diesen Einwänden etwas näher.

Der Leser mag sich wohl noch entsinnen, wie Herr Bernstein aus dem schädlichen Einfluß der Dialektik herleiten wollte, was er die Irrtümer von Marx und Engels nannte. Die gewöhnliche Logik hält sich an die Formel „Ja, ja und nein, nein", während die Dialektik diese Formel in ihren geraden Gegensatz verwandelt: „Ja, nein und nein, ja". Herr Bernstein konnte dieser zweiten „Formel" keinen Geschmack abgewinnen, er behauptete, sie sei dazu angetan, zu den gefährlichsten logischen Versuchungen und Verirrungen zu verleiten. Auch war vermutlich die große Mehrheit der sogenannten gebildeten Leser mit Bernstein einer Meinung, weil die Formel „Ja, nein und nein, ja" zu den unerschütterlichen Grundgesetzen des Denkens augenscheinlich in scharfem Widerspruch steht. Diese Seite der Sache haben wir nun hier zu betrachten.

Die „Grundgesetze des Denkens" sind drei an der Zahl: 1. der Satz der Identität; 2. der Satz des Widerspruchs; 3. der Satz des ausgeschlossenen Dritten.

Der Satz der Identität (principium identitatis) lautet: A ist A (omne subiectum est praedicatum sui*) oder anders: A = A.

Der Satz des Widerspruchs — A ist nicht A — stellt nur die verneinende Form des ersten Satzes dar.

Nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi tertii) können zwei entgegengesetzte, einander

* „Jedes Subjekt ist Prädikat seiner selbst" (lateinisch).

ausschließende Urteile nicht beide gleichzeitig falsch sein. In der Tat: A ist entweder B oder non-B; ist eines von diesen Urteilen richtig, so muß das andere unweigerlich falsch sein, und umgekehrt. Ein Mittleres gibt es hier nicht und kann es auch nicht geben.

Ueberweg bemerkt, der Satz des Widerspruchs lasse sich mit dem Satze des ausgeschlossenen Dritten in folgender logischer Regel zusammenfassen: „Auf jede völlig bestimmte und allemal in dem gleichen Sinne verstandene Frage, die auf die Zugehörigkeit eines bestimmten Prädikates zu einem bestimmten Subjekte geht, muß entweder ja oder nein geantwortet werden“*.

Gegen die Richtigkeit dieser Regel läßt sich schwer etwas einwenden. Ist sie aber richtig, so erscheint die Formel „Ja, nein und nein, ja“ als völlig unhaltbar, und es bleibt uns nichts anderes übrig, als uns über sie nach Herrn Bernsteins Beispiel zu mokieren, ja mit Händeringen zu beklagen, daß so unzweifelhaft tiefe Denker wie Heraklit, Hegel und Marx sie für befriedigender halten konnten als jene so solid auf die erwähnten Denkgesetze gegründete Formel „Ja, ja und nein, nein“.

Dieser für die Dialektik fatale Schluß scheint unwiderlegbar. Ehe wir ihn aber akzeptieren, betrachten wir die Sache einmal von einer anderen Seite.

Grundlage aller Naturerscheinungen ist die Bewegung der Materie. Was ist aber die Bewegung? Sie ist ein offenbarer Widerspruch. Wenn man gefragt wird, ob sich ein in Bewegung begriffener Körper zu gegebener Zeit an einem gegebenen Ort befindet, so wird man beim besten Willen nicht imstande sein, entsprechend der Ueberwegschen Regel, d. h. nach der Formel „Ja, ja und nein, nein“ zu antworten. Der in Bewegung begriffene Körper ist an dem gegebenen Ort und ist zu gleicher Zeit doch auch nicht an diesem Ort. Es kann über ihn nicht anders geurteilt werden als gemäß der Formel „Ja, nein und nein, ja“. Er ist also ein unanfechtbares Beweisstück zugunsten der „Logik des Widerspruchs“, und wer sich mit dieser Logik nicht abfinden will, der muß in Gesellschaft des alten Zeno erklären, die Bewegung sei nichts weiter als eine Sinnestäuschung.

* F. Ueberweg, „System der Logik“. 5. Aufl., Bonn 1882. S. 265.

Jeden aber, der die Bewegung nicht leugnet, fragen wir: Was soll man von einem „Grundgesetz“ des Denkens halten, das einer Grundtatsache des Seins widerspricht? Sollte man sich zu diesem „Grundgesetz“ nicht lieber mit einer gewissen ... Vorsicht verhalten?

Es scheint also, daß wir recht unerwartet vor die Alternative gestellt sind: entweder die Grundgesetze der formalen Logik zu akzeptieren und die Bewegung zu leugnen; oder aber umgekehrt die Bewegung zu akzeptieren und diese Gesetze zu leugnen. Eine solche Alternative ist zum mindesten unangenehm. Sehen wir zu, ob sie sich nicht auf irgendeine Weise umgehen läßt.

Die Bewegung der Materie liegt allen Naturerscheinungen zugrunde. Die Bewegung ist ein Widerspruch. Er muß dialektisch aufgefaßt werden, d. h. — wie Herr Bernstein sagen würde — gemäß der Formel „Ja, nein und nein, ja“. Wir müssen daher zugeben: solange wir mit dieser Grundlage aller Erscheinungen zu tun haben, befinden wir uns im Bereich der „Logik des Widerspruchs“. Indem sich Moleküle bewegter Materie miteinander vereinigen, bilden sie gewisse Verbindungen — Dinge, Gegenstände. Solche Verbindungen zeichnen sich durch größere oder geringere Festigkeit aus, existieren mehr oder minder dauerhaft, um dann zu verschwinden und durch andere ersetzt zu werden: ewig ist allein die Bewegung der Materie und sie selbst, die unzerstörbare Substanz. Sobald aber einmal als Resultat der ewigen Bewegung eine bestimmte zeitweilige Verbindung von Materie entstanden und solange sie nicht kraft Wirkung derselben Bewegung verschwunden ist, solange ist auch die Frage nach der Existenz dieser Verbindung notwendig im positiven Sinne entschieden. Wenn man uns also den Planeten Venus zeigen und uns fragen wird, ob dieser Planet existiere, so werden wir

ohne Zögern mit Ja antworten. Fragt man uns aber, ob Hexen existieren, so werden wir dies ebenso entschieden verneinen. Aber was besagt das? Nichts anderes als dies: wenn es sich um einzelne Gegenstände handelt, so haben wir in unserem Urteil über sie unbedingt nach der angeführten Ueberwegschen Regel zu verfahren und uns überhaupt nach den „Grundgesetzen" des Denkens zu richten. In dieser Sphäre regiert des Herrn Bernstein Lieblingsformel: „Ja, ja und nein, nein".

Im übrigen ist die Herrschaft dieser hochachtbaren Formel auch hier nicht unbeschränkt. Die Frage nach der Existenz eines schon entstandenen Objekts muß mit Bestimmtheit zu beantworten sein. Wo das Objekt aber eben erst im Entstehen ist, mag man mitunter allen Grund haben, in der Beantwortung der Frage zu schwanken. Wenn einem Menschen auf der Hälfte seines Schädels die Haare ausgegangen sind, so sagen wir: dieser hat eine große Glatze. Man versuche aber einmal festzustellen, wann denn eigentlich das Ausfallen der Haare zur Bildung einer Glatze führt.

Jede bestimmte Frage nach der Zugehörigkeit einer gegebenen Eigenschaft zu einem gegebenen Gegenstand muß entweder mit Ja oder mit Nein beantwortet werden. Dies unterliegt keinem Zweifel. Welche Antwort soll man aber in dem Fall geben, wenn der Gegenstand sich gerade verändert, wenn er die betreffende Eigenschaft bereits verliert oder sie nur erst eben erwirbt? Es versteht sich, daß auch in diesem Fall eine bestimmte Antwort erfordert wird; aber die Sache ist ja gerade die, daß hier eine Antwort nur dann eine bestimmte sein wird, wenn sie gemäß der Formel „Ja, nein und nein, ja" abgefaßt ist, daß aber eine Antwort gemäß der von Ueberweg empfohlenen Formel „Entweder ja, oder nein" nicht möglich ist.

Man kann natürlich erwidern, daß die Eigenschaft, die gerade verloren wird, noch nicht aufgehört hat, da zu sein, und daß diejenige, die eben erworben wird, bereits vorhanden ist, daß daher eine bestimmte Antwort entsprechend der

Formel „Entweder ja, oder nein" sogar dann möglich und notwendig ist, wenn der Gegenstand, um den es sich handelt, sich im Zustande der Veränderung befindet. Dies ist jedoch unrichtig. Ein Jüngling, um dessen Kinn eben der „erste Flaum" zu sprossen beginnt, bekommt zweifellos bereits einen Bart, aber das gibt uns noch nicht das Recht, ihn einen Bärtigen zu nennen. Der Flaum um das Kinn ist kein Bart, obwohl er sich in einen Bart verwandelt. Um qualitativ zu werden, muß die Veränderung eine gewisse quantitative Grenze erreicht haben. Wer dies vergißt, der beraubt sich gerade der Möglichkeit, bestimmte Urteile über die Eigenschaften von Gegenständen auszusagen.

„Alles fließt, alles verändert sich", sagt der alte Philosoph aus Ephesus. — Die Verbindungen, die wir Gegenstände nennen, sind in ständiger mehr oder minder rascher Veränderung begriffen. Sofern bestimmte Verbindungen diese bestimmten Verbindungen bleiben, muß unsere Aussage über sie notwendig der Formel „Ja, ja und nein, nein" entsprechen. Soweit sie sich verändern und als solche zu existieren aufhören, sind wir gezwungen, an die Logik des Widerspruchs zu appellieren; auf die Gefahr hin, uns das Mißvergnügen des Herrn Bernstein und seiner metaphysischen Brüder in Christo zuzuziehen, müssen wir sagen: „Ja und doch zugleich nein; sie existieren und zugleich existieren sie nicht".

Wie die Ruhe ein spezieller Fall der Bewegung, so ist auch das Denken gemäß den Regeln der formalen Logik (entsprechend den „Grundgesetzen" des Denkens) ein spezieller Fall des dialektischen Denkens.

Von Kratylos, einem der Schüler Platons, wurde erzählt, er sei sogar nicht einmal mit Heraklit einverstanden gewesen, der doch gesagt hatte: „Man kann nicht zweimal in ein und denselben Fluß hinabsteigen". Kratylos habe behauptet, man könne dies selbst nicht ein einziges Mal tun: während man nämlich hinabsteige, verändere sich der Fluß und werde ein anderer. Wer

so urteilt, der ersetzt gleichsam das Element des existenten Seins durch das Element des Werdens. Das ist keine richtige Anwendung der dialektischen Methode, sondern ein Mißbrauchen der Dialektik. Hegel sagt: „Das Etwas ist die erste Negation der Negation".

Diejenigen unter unseren Kritikern, denen die Bekanntschaft mit der philosophischen Literatur nicht vollkommen abgeht, berufen sich gerne auf Trendelenburg, der sämtliche Argumente zugunsten der Dialektik angeblich zunichte gemacht habe. Aber diese Herren haben Trendelenburg augenscheinlich schlecht gelesen, — wenn sie ihn überhaupt gelesen haben. Sie haben eine Kleinigkeit ganz vergessen — wenn sie diese überhaupt gewußt haben, wovon ich wiederum nicht überzeugt bin —, nämlich die folgende. Trendelenburg gesteht zu, daß das principium contradictionis, das „Prinzip des Widerspruchs", nur anwendbar ist auf die Gegenstände, die durch die Bewegung erzeugt werden, nicht aber auf die Bewegung selbst. Und das ist richtig. Allein die Bewegung erzeugt nicht nur Gegenstände, sondern verändert sie auch ständig, wie wir schon gesagt haben. Und eben darum kann die Logik der Bewegung (die „Logik des Widerspruchs") auch niemals ihre Rechte auf die von der Bewegung erzeugten Gegenstände verlieren. Eben aus diesem Grunde ist auch, wenn wir den „Grundgesetzen" der formalen Logik den schuldigen Tribut zollen, bei alledem im Auge zu behalten, daß sie nur innerhalb gewisser Grenzen ihre Bedeutung haben, nur in demselben Maße, in welchem sie uns nicht hindern, auch der Dialektik den gebührenden Respekt zu erweisen. Dies und nichts anderes ist es, was in der Tat aus Trendelenburgs Kritik folgt, obwohl er aus dem von ihm selbst ausgesprochenen — für die wissenschaftliche Erkenntnistheorie eminent wichtigen — Prinzip nicht die gehörigen Schlußfolgerungen gezogen hat.

Es sei hier beiläufig noch hinzugefügt, daß sich in Trendelenburgs „Logischen Untersuchungen" an vielen Stellen sehr verständige Bemerkungen zerstreut vorfinden, die nicht gegen uns sondern für uns sprechen. Das mag seltsam erscheinen, erklärt sich aber höchst einfach aus dem höchst einfachen Umstand, daß sich Trendelenburg eigentlich mit der idealistischen Dialektik herumgeschlagen hat. So sieht er zum Beispiel einen Mangel der Dialektik darin, daß sie „eine Selbstbewegung des reinen Gedankens" behaupte, „die zugleich die Selbsterzeugung des Seins" sei. Das ist in Wirklichkeit ein sehr großer Irrtum. Wer begreift denn nicht, daß dieser Mangel eben nur der idealistischen Dialektik eigentümlich ist? Wer weiß denn nicht, daß Marx, als er die Dialektik wieder „auf die Füße" stellen wollte, mit der Korrektur dieses ihres Kardinalfehlers begann, der ihrer alten idealistischen Grundlage geschuldet war? Ein anderes Beispiel. Trendelenburg sagt, bei Hegel sei die Bewegung in der Tat das Fundament einer Logik, die zu ihrer Begründung angeblich keiner Voraussetzungen bedürfe. Das ist wiederum völlig richtig, ist aber wiederum ein Argument, das für die materialistische Dialektik spricht. Nun das dritte und interessanteste Beispiel. Nach Trendelenburgs Auffassung hält man ganz fälschlich dafür, daß bei Hegel die Natur lediglich die angewandte Logik sei. Die Sache verhalte sich genau umgekehrt: die Hegelsche Logik sei ganz und gar nicht Erzeugnis des reinen Gedankens; sie sei vielmehr erzeugt durch „eine antizipierte Abstraktion der Natur". In Hegels Dialektik stamme fast alles aus der Erfahrung; würde aber die Erfahrung von der Dialektik zurückfordern, was diese von ihr entliehen habe, so käme die Dialektik an den Bettelstab. So ist es — genau so ist es! Aber ist das etwa nicht das nämliche, was die Schüler Hegels sagten, als sie sich gegen den Idealismus ihres Meisters auflehnten und ins materialistische Lager übergingen?

Es wären noch viele Beispiele ähnlicher Art anzuführen, doch würde uns dies von unserem Gegenstand abbringen. Wir wollten unseren Kritikern nur zeigen, daß sie vielleicht besser getan hätten, sich in der Auseinandersetzung mit uns auf Trendelenburg überhaupt nicht zu berufen.

Gehen wir weiter. Wir haben gesagt: Die Bewegung ist der

Widerspruch in praxi und die „Grundgesetze" der formalen Logik sind darum auf sie nicht anwendbar. Soll dieser Satz keinen Anlaß zu einem Mißverständnis geben, so macht sich ein Vorbehalt nötig. Wenn wir es mit dem Problem des Uebergehens einer Bewegungsart in eine andere — sagen wir: mechanischer Bewegung in Wärme — zu tun haben, so haben wir gleichfalls entsprechend der Ueberwegschen Grundregel zu urteilen. Diese Art von Bewegung ist entweder Wärme, oder mechanische Bewegung, entweder... usw. Das ist klar. Wenn dem aber so ist, so sind die Grundgesetze der formalen Logik innerhalb gewisser Grenzen auch auf die Bewegung anwendbar. Daraus folgt wiederum, daß die Dialektik die Formal-Logik nicht aufhebt, vielmehr nur ihre Gesetze der absoluten Geltung beraubt, die ihnen von den Metaphysikern zugeschrieben wird.

Wenn der Leser das früher Gesagte aufmerksam verfolgt hat, so wird er ohne Mühe begreifen, von welch geringem „Wert" der häufig geäußerte Gedanke ist, daß die Dialektik unvereinbar sei mit dem Materialismus. Im Gegenteil. Was unserer Dialektik zugrunde liegt, ist die materialistische Auffassung der Natur. Sie steht und fällt mit dieser Auffassung. Und umgekehrt. Ohne die Dialektik ist die materialistische Theorie der Erkenntnis unvollständig, einseitig, mehr noch: sie ist ohne diese unmöglich.

Bei Hegel fällt die Dialektik mit der Metaphysik zusammen. Bei uns stützt sich die Dialektik auf die Lehre von der Natur.

Für Hegel war die absolute Idee — um uns hier des Marxschen Ausdrucks zu bedienen — der Demiurg des Wirklichen. Für uns ist die absolute Idee nur eine Abstraktion der Bewegung, welch letztere alle Verbindungen und Zustände der Materie hervorruft.

Bei Hegel ist das, wodurch sich das Denken vorwärts bewegt, das Hervortreten und die Lösung der in den Begriffen enthaltenen Widersprüche. Nach unserer, der materialistischen Lehre stellen die in den Begriffen enthaltenen Widersprüche nur die Uebersetzung anderer Widersprüche in die Sprache des Denkens dar, — den Reflex der Widersprüche, die in den Erscheinungen enthalten sind: kraft der widerspruchsvollen Natur der allgemeinen Grundlage dieser Erscheinungen, d. h. der Bewegung.

Bei Hegel bestimmt sich der Gang der Dinge durch den Gang der Ideen; bei uns erklärt sich der Gang der Ideen aus dem Gang der Dinge, die Bewegung des Denkens aus der des Lebens.

Der Materialismus stellt die Dialektik „auf die Füße" und entkleidet sie eben damit der mystischen Hülle, in der sie bei Hegel gesteckt hatte, enthüllt damit aber auch zugleich den revolutionären Charakter der Dialektik.

„In ihrer mystifizierten Form — sagt Marx — ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Aergernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist"*.

Daß die materialistische Dialektik der vom Geist der Reaktion durchdrungenen Bourgeoisie ein Greuel ist, ist ganz in Ordnung; daß sich aber mitunter sogar solche Leute von ihr abwenden, die für den revolutionären Sozialismus aufrichtige Sympathie hegen, das ist sehr komisch und höchst traurig: es sind dies die Herkules-Säulen des Abgeschmackten.

Nun fordert noch der folgende Punkt Aufmerksamkeit. Wir wissen bereits, daß Ueberweg recht hatte — und auch in welchem Maße er recht hatte —, wenn er von den logisch Denkenden auf

* Marx im Vorwort zur zweiten Auflage des I. Bandes des „Kapital".

jede bestimmte Frage nach der Zugehörigkeit einer gegebenen Eigenschaft („Prädikat") zu einem gegebenen Gegenstand („Subjekt") eine bestimmte Antwort forderte. Man stelle sich jedoch einmal vor, daß wir es nicht mit einem einfachen, sondern mit einem komplizierten Gegenstand zu tun haben, der in sich ausdrücklich entgegengesetzte Erscheinungen zusammenfasse und darum ausdrücklich entgegengesetzte Eigenschaften in sich vereinige. Kann Ueberwegs Forderung auch für die Beurteilung eines solchen Gegenstandes gelten? Nein. Selbst Ueberweg — ein ebenso entschiedener Gegner der Hegelschen Dialektik wie Trendelenburg — ist der Ansicht, daß hier schon nach einer anderen Regel geurteilt werden müsse, nämlich nach dem Satz der Vermittlung (principium coïncidentiae oppositorum*). Aber der weitaus größte Teil der Erscheinungen, mit welchen die Naturwissenschaft und die Gesellschaftswissenschaft zu tun haben, gehört nun gerade zu den „Gegenständen" dieser Art: im einfachsten Klümpchen Protoplasma, im Leben einer noch so unentwickelten Gesellschaft vereinigen sich direkt entgegengesetzte Erscheinungen. Folglich ist in der Naturwissenschaft wie in der Gesellschaftswissenschaft der dialektischen Methode sehr großer Raum zu gewähren. Und seitdem dies in den genannten Wissenschaften geschehen ist, haben sie wahrhaft kolossale Fortschritte gemacht.

Wenn der Leser zu erfahren wünscht, wie sich die Dialektik in der Biologie ihre Rechte erkämpfte, so erinnere er sich an den durch das Auftreten der Transformationstheorie hervorgerufenen Streit über das Thema: was unter einer Art zu verstehen sei. Darwin und seine Anhänger vertraten die Ansicht, die verschiedenen Arten einer und derselben Tier- oder Pflanzengattung seien nichts anderes als die verschiedenartig entwickelten Nachkommen einer und derselben ursprünglichen Form. Nach dieser Entwicklungstheorie stammen außerdem alle Gattungen einer und derselben Ordnung gleichfalls von einer gemeinsamen Form ab, und dasselbe gilt von allen Ordnungen einer und derselben Klasse.

* „Prinzip des Zusammenfallens des Entgegengesetzten" (lateinisch).

Nach der entgegengesetzten, von Darwins Gegnern vertretenen Auffassung sind alle Tier- und Pflanzenarten voneinander völlig unabhängig und von gemeinsamer Abstammung sind nur die einer und derselben Art angehörigen Individuen. Diesen selben Artbegriff hatte schon Linné ausgedrückt, als er erklärte, es gebe genau so viele Arten, als das höchste Wesen ursprünglich geschaffen habe. Das ist eine rein metaphysische Anschauung, denn für den Metaphysiker sind die Dinge und Begriffe — wie Engels sagt — „vereinzelte, eins nach dem andern und ohne das andre zu betrachtende, feste, starre, ein für allemal gegebne Gegenstände der Untersuchung". Der Dialektiker dagegen betrachtet die Dinge und Begriffe — nach den Worten desselben Engels — „in ihrem Zusammenhang, ihrer Verkettung, ihrer Bewegung, ihrem Entstehn und Vergehn"*. Und diese Auffassung hat seit der Zeit Darwins auch in der Biologie Aufnahme gefunden und wird in ihr in Geltung bleiben, welche Korrekturen auch immer die weitere Entwicklung der Wissenschaft in der Transformationstheorie noch bringen wird.

Um die große Bedeutung der Dialektik in der Soziologie zu verstehen, genügt ein Rückblick auf die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.

Die utopischen Sozialisten vertraten den abstrakten Standpunkt der menschlichen Natur und beurteilten die gesellschaftlichen Erscheinungen gemäß der Formel „Ja, ja und nein, nein". Entweder entspricht das Eigentum der menschlichen Natur, oder es entspricht ihr nicht; entweder ist die monogame Ehe dieser Natur angemessen, oder sie ist dies nicht; und so weiter, und so fort. Da die Menschennatur als unveränderlich angenommen wurde, waren die Sozialisten zu der Erwartung berechtigt, unter den vielen möglichen Systemen des Gesellschaftsbaues müsse es eines geben, das der besagten Menschennatur besser als alle übrigen Systeme entspräche. Daher das Bestreben, dieses beste, d. h. der menschlichen

* Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft". Einleitung: I. „Allgemeines".

Natur am ehesten entsprechende System ausfindig zu machen. Jeder Stifter einer Utopistenschule glaubte, ein solches System gefunden zu haben; jeder Sektenstifter brachte seine Utopie in Vorschlag. Marx führte die dialektische Methode in den Sozialismus ein, erhob ihn so zur Wissenschaft und versetzte eben damit dem Utopismus den Todesstoß. Bei Marx gibt es kein Appellieren an die menschliche Natur mehr; gesellschaftliche Institutionen, die dieser Natur entweder entsprechen oder ihr nicht entsprechen, kennt Marx nicht. Schon im „Elend der Philosophie" stoßen wir auf den gegen Proudhon gerichteten bedeutsamen und charakteristischen Satz: „Herr Proudhon weiß nicht, daß die ganze Geschichte nur eine fortgesetzte Umwandlung der menschlichen Natur ist"*.

Im „Kapital" sagt Marx: Indem der Mensch „auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigne Natur"**. Das ist die dialektische Auffassung, durch welche die Probleme des gesellschaftlichen Lebens in ein ganz neues Licht grückt werden. Nehmen wir z. B. das Privateigentum. Die Utopisten haben über die Frage, ob es existenzberechtigt, d. h. der menschlichen Natur entsprechend sei, sehr viel geschrieben und untereinander und mit den Oekonomen manchen Strauß darüber ausgefochten. Marx versetzte das Problem auf den Boden des Konkreten. Nach der Theorie, die er lehrte, werden die Eigentumsformen und die Besitzverhältnisse durch die Entwicklung der Produktivkräfte bestimmt. Einer bestimmten Entwicklungsstufe dieser Produktivkräfte entspricht die eine, einer andern eine andere Form, eine absolute Entscheidung aber gibt es hier nicht und kann es hier nicht geben, weil alles fließt, alles sich verändert: „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage."

Hegel sagt: „Der Widerspruch ist das Vorantreibende." Und für diese dialektische Anschauung findet die Wissenschaft eine glänzende Bestätigung im Kampf der Klassen, ohne

* Marx, „Das Elend der Philosophie". 2. Aufl., Stuttgart 1892. S. 133.
** Marx, „Kapital", Bd. I; zu Anfang des 5. Kapitels.

welchen von der Entwicklung des sozialen und geistigen Lebens einer in Klassen geschiedenen Gesellschaft schlechthin nichts begriffen werden kann.

Was ist nun aber der Grund, daß die „Logik des Widerspruchs", die, wie wir sahen, ein Abspiegelung des ewigen Prozesses der Bewegung im Menschenkopf darstellt, den Namen Dialektik trägt? Da wir uns hier nicht auf breite Erörterungen über diesen Punkt einlassen wollen, sei Kuno Fischer das Wort gegeben. Er sagt:

„Das menschliche Leben gleicht darin einem Gespräch, daß sich im Laufe der Lebensalter und Lebenserfahrungen unsere Ansichten von Menschen und Dingen allmählich umgestalten und verändern, wie die Meinungen der Unterredenden im Laufe eines fruchtbaren und ideenreichen Gesprächs. In dieser unwillkürlichen und notwendigen Umgestaltung unserer Lebens- und Weltansichten besteht recht eigentlich die Erfahrung ... Darum hat Hegel den Gang des Bewußtseins, indem er denselben mit dem Gange eines philosophischen Gesprächs vergleicht, mit dem Worte Dialektik oder dialektische Bewegung bezeichnet, welcher Ausdruck schon von Plato, Aristoteles und Kant in hervorragendem und verschiedenem Sinn gebraucht worden ist, aber in keinem System eine so umfassende Bedeutung erlangt hat, als in dem Hegelschen"*.

* Kuno Fischer, „Hegels Leben, Werke und Lehre". Heidelberg 1901. Teil I, S. 303.

ANMERKUNGEN

[1] Mein Freund Viktor Adler hatte sehr recht, als er in seinem am Beerdigungstag von Engels veröffentlichten Artikel erklärte, daß der Sozialismus, wie ihn Marx und Engels verstanden haben, nicht bloß eine ökonomische, vielmehr eine universale Lehre sei (ich zitiere nach der italienischen Ausgabe: Friedrich Engels, „Politische Oekonomie". Mit Einführung und bio-bibliographischen Notizen von Filippo Turati, Viktor Adler und Karl Kautsky, Mailand 1895*). Je richtiger aber diese Charakteristik des Sozialismus, „wie ihn Marx und Engels verstanden haben", um so befremdender wirkt es, wenn Viktor Adler die Möglichkeit einräumt, daß die materialistische Grundlage dieser „universalen Lehre" durch die Kantische ersetzt werden könne. Was soll man von einer universalen Lehre denken, deren philosophische Grundlage in keinem Zusammenhang mit ihrem ganzen Aufbau steht? Engels schrieb: „Marx und ich waren wohl ziemlich die einzigen, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet haben." (Siehe das Vorwort zur dritten Auflage des „Anti-Dühring".) Daraus geht ganz klar hervor, daß die Väter des wissenschaftlichen Sozialismus, einigen ihrer heutigen Anhänger zum Trotz, nicht nur auf dem Gebiet der Geschichte, sondern auch auf dem der Naturwissenschaft bewußte Materialisten waren. — *G. Plechanow.*

[2] In einem Artikel, der speziell Dietzgen gewidmet ist, weist Plechanow nach, daß „in den Schriften dieses außerordentlich begabten Arbeiters entschieden kein einziger theoretischer Satz enthalten ist, der tatsächlich als neuartig zu bezeichnen wäre im Vergleich zu dem, was in den Schriften von Marx, Engels und Feuerbach enthalten ist."

Plechanow irrt, wenn er sagt, es sei bisher noch kein Versuch gemacht worden, Marx durch Thomas von Aquino zu „ergänzen". Der bekannte deutsche Katholik Wilhelm Hohoff versucht in einer Reihe von interessanten Abhandlungen über die Marxschen Theorien den Nachweis zu führen, daß Marx — er hält ihn für den größten Oekonomen aller Zeiten — in seiner Werttheorie in vielen Punkten dem größten der mittelalterlichen Theologen nahestehe. (Vgl. „Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik" und „Warenwert und Kapitalprofit".) Unter den katholischen Sozialisten in Frankreich finden sich ebenfalls Leute, die gleichzeitig Marx und Thomas von Aquino Reverenz erweisen. — *D. Rjazanov.*

[3] In dieser Einleitung zeigt Engels in Anknüpfung an Marx, daß der Materialismus der eingeborene Sohn Großbritanniens ist, daß der wirkliche Stammvater des englischen Materialismus Bako war, daß Bako, Hobbes und Locke die Väter des französischen Materialismus wurden, daß der moderne

* F. Engels, Economia politica. Con introduzione e notizie bio-bibliografiche di Filippo Turati, Vittorio Adler e Carlo Kautsky e con appendice. Prima edizione italiana, publicata in occasione della morte dell' autore. Milano 1895. p. 12—17.

englische „Agnostizismus" nichts anderes als einen feigherzigen Materialismus darstellt.

„In der Tat, was ist Agnostizismus anders als verschämter Materialismus? Die Naturanschauung des Agnostikers ist durch und durch materialistisch. Die ganze natürliche Welt wird von Gesetzen beherrscht und schließt jederlei Einwirkung von außen absolut aus. Aber, setzt der Agnostiker vorsichtig hinzu, wir sind nicht imstande, die Existenz oder Nichtexistenz irgendeines höchsten Wesens jenseits der uns bekannten Welt zu beweisen. Dieser Vorbehalt mochte seinen Wert haben zur Zeit, als Laplace auf Napoleons Frage, warum in der Mécanique Céleste* des großen Astronomen der Schöpfer nicht einmal erwähnt sei, die stolze Antwort gab: je n'avais pas besoin de cette hypothèse**. Heute aber läßt unser Gedankenbild vom Weltall in seiner Entwicklung absolut keinen Raum, weder für einen Schöpfer noch für einen Regierer; wollte man aber ein von der ganzen existierenden Welt ausgeschlossenes höchstes Wesen annehmen, so wäre das ein Widerspruch in sich selbst und obendrein, wie mir scheint, eine unprovozierte Verletzung der Gefühle religiöser Leute."

„Ebenso gibt unser Agnostiker zu, daß all unser Wissen beruht auf den Mitteilungen, die wir durch unsere Sinne empfangen. Aber, setzt er hinzu, woher wissen wir, ob unsere Sinne uns richtige Abbilder der durch sie wahrgenommenen Dinge geben? Und weiter berichtet er uns: wenn er von Dingen oder ihren Eigenschaften spricht, so meint er in Wirklichkeit nicht diese Dinge und ihre Eigenschaften selbst, von denen er nichts Gewisses wissen kann, sondern nur die Eindrücke, die sie auf seine Sinne gemacht haben. Das ist allerdings eine Auffassungsweise, der es schwierig scheint auf dem Wege der bloßen Argumentation beizukommen. Aber ehe die Menschen argumentierten, handelten sie. „Im Anfang war die Tat." Und menschliche Tat hatte die Schwierigkeit schon gelöst, lange ehe menschliche Klugtuerei sie erfand. The proof of the pudding is in the eating. In dem Augenblick, wo wir diese Dinge je nach den Eigenschaften, die wir in ihnen wahrnehmen, zu unserem eigenen Gebrauch anwenden, in demselben Augenblick unterwerfen wir unsere Sinneswahrnehmungen einer unfehlbaren Probe auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit. Waren diese Wahrnehmungen unrichtig, dann muß auch unser Urteil über die Verwendbarkeit eines solchen Dings unrichtig sein, und unser Versuch, es zu verwenden, muß fehlschlagen. Erreichen wir aber unseren Zweck, finden wir, daß das Ding unserer Vorstellung von ihm entspricht, daß es das leistet, wozu wir es anwandten, dann ist dies positiver Beweis dafür, daß innerhalb dieser Grenzen unsere Wahrnehmungen von dem Ding und von seinen Eigenschaften mit der außer uns bestehenden Wirklichkeit stimmen. Finden wir dagegen, daß wir einen Fehlstoß gemacht, dann dauert es meistens auch nicht lange, ehe wir die Ursache davon entdecken; wir finden, daß die unserem Beweis zugrunde gelegte Wahrnehmung entweder selbst unvollständig und oberflächlich, oder mit den Ergebnissen anderer Wahrnehmungen in einer durch die Sachlage nicht gerechtfertigten Weise

* „Himmelsmechanik."

** „Ich bedurfte dieser Hypothese nicht."

verkettet worden war. Solange wir unsere Sinne richtig ausbilden und gebrauchen, und unsere Handlungsweise innerhalb der durch regelrecht gemachte und verwertete Wahrnehmungen gesetzten Schranken halten, so lange werden wir finden, daß die Erfolge unserer Handlungen den Beweis liefern für die Uebereinstimmung unserer Wahrnehmungen mit der gegenständlichen Natur der wahrgenommenen Dinge. Nicht in einem einzigen Fall, soviel bis heute bekannt, sind wir zu dem Schluß gedrängt worden, daß unsere wissenschaftlich kontrollierten Sinneswahrnehmungen in unserem Gehirn Vorstellungen von der Außenwelt erzeugen, die ihrer Natur nach von der Wirklichkeit abweichen, oder daß zwischen der Außenwelt und unseren Sinneswahrnehmungen von ihr eine angeborene Unverträglichkeit besteht."

„Aber dann kommt der neukantianische Agnostiker und sagt: ja, wir können möglicherweise die Eigenschaften eines Dings richtig wahrnehmen, aber nicht durch irgendwelchen Sinnes- oder Denkprozeß das Ding selbst erfassen. Dies Ding an sich ist jenseits unserer Kenntnis. Hierauf hat schon Hegel vor langer Zeit geantwortet: wenn ihr alle Eigenschaften eines Dings kennt, so kennt ihr auch das Ding selbst; es bleibt dann nichts als die Tatsache, daß besagtes Ding außer uns existiert, und sobald eure Sinne euch diese Tatsache beigebracht haben, habt ihr den letzten Rest dieses Dings, Kants berühmtes, unerkennbares Ding an sich, erfaßt. Heute können wir dem nur noch zufügen, daß zu Kants Zeit unsere Kenntnis der natürlichen Dinge fragmentarisch genug war, um hinter jedem noch ein besonders geheimnisvolles Ding an sich vermuten zu lassen. Aber seitdem sind diese unfaßbaren Dinge eines nach dem andern durch den Riesenfortschritt der Wissenschaft gefaßt, analysiert und, was mehr ist, reproduziert worden. Und was wir m a c h e n können, das können wir sicherlich nicht als unerkennbar bezeichnen. Für die Chemie der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts waren die organischen Substanzen solche geheimnisvollen Dinge. Jetzt lernen wir sie eine nach der anderen aus den chemischen Elementen und ohne Hilfe organischer Prozesse aufbauen. Die moderne Chemie erklärt: sobald die chemische Konstitution, einerlei welches Körpers, bekannt ist, kann dieser Körper aus den Elementen zusammengesetzt werden. Nun sind wir noch weit entfernt von genauer Kenntnis der Konstitution der höchsten organischen Substanzen, der sogenannten Eiweißkörper; aber es liegt durchaus kein Grund vor, warum wir nicht, wenn auch erst nach Jahrhunderten, diese Kenntnis erlangen und mit ihrer Hilfe künstliches Eiweiß machen sollten. Kommen wir aber dahin, so haben wir auch gleichzeitig organisches Leben produziert, denn Leben, von seinen niedrigsten bis zu seinen höchsten Formen, ist nichts als die normale Daseinsweise der Eiweißkörper."

„Hat unser Agnostiker aber diese formellen Vorbehalte einmal gemacht, so spricht und handelt er ganz als der hartgesottene Materialist, der er im Grunde ist. Er mag sagen: Soweit wir wissen, kann Materie und Bewegung, oder wie man jetzt sagt, Energie, weder geschaffen noch vernichtet werden, aber wir haben keinen Beweis dafür, daß beide nicht zu irgendeiner unbekannten Zeit erschaffen worden sind. Versucht ihr aber einmal, dies Zugeständnis in einem gegebenen Falle gegen ihn zu verwerten, so wird er euch schleunigst ab und zur Ruhe verweisen. Gibt er die Möglichkeit des Spiritualis-

mus in abstracto zu, so will er in concreto nichts von ihr wissen. Er wird euch sagen: Soviel wir wissen und wissen können, gibt es keinen Schöpfer oder Regierer des Weltalls; soweit wir in Betracht kommen, sind Materie und Energie ebenso unerschaffbar wie unzerstörbar; für uns ist das Denken eine Form der Energie, eine Funktion des Gehirns; alles was wir wissen, läuft darauf hinaus, daß die materielle Welt von unveränderlichen Gesetzen beherrscht wird — usw. usw.; soweit er also ein wissenschaftlicher Mann ist, soweit er etwas weiß, so weit ist er Materialist; außerhalb seiner Wissenschaft, auf Gebieten, wo er nicht zu Hause ist, übersetzt er seine Unwissenheit ins Griechische und nennt sie Agnostizismus."

Typischer Vertreter des Agnostizismus und Urheber dieses Terminus war der Darwin-Schüler Thomas Henry Huxley (1825—1895), einer der größten englischen Biologen, der sehr viel beitrug zur Popularisierung der von der modernen Naturwissenschaft vertretenen Prinzipien. — *D. Rjazanov.*

[4] Im „Elend der Philosophie"* erläutert Marx die dialektische Methode Hegels folgendermaßen:

„Alles, was existiert, Alles, was auf der Erde und im Wasser lebt, existiert nur, lebt nur vermittelst irgend welcher Bewegung. So erzeugt die Bewegung der Geschichte die sozialen Beziehungen, die industrielle Bewegung gibt uns die industriellen Produkte etc."

„Ebenso, wie wir durch Abstraktion jedes Ding in eine logische Kategorie verwandelt haben, braucht man nur von jeder entscheidenden Eigenschaft der verschiedenen Bewegungen zu abstrahieren, um zur Bewegung in abstraktem Zustande, zur rein formellen Bewegung, zu der rein logischen Formel der Bewegung zu gelangen. Hat man erst in den logischen Kategorien das Wesen aller Dinge gefunden, so bildet man sich ein, in der logischen Formel der Bewegung die absolute Methode zu finden, die nicht nur alle Dinge erklärt, sondern die auch die Bewegung der Dinge umfaßt."

„Es ist dies die absolute Methode, von der Hegel sagt: ‚Die Methode ist die absolute, die einzige, die höchste, unendliche Kraft, der kein Ding widerstehen kann. Sie ist die Tendenz der Vernunft, sich selbst in jedem Dinge wiederzufinden, wiederzuerkennen' (Logik, Bd. III)."

„Was ist somit diese absolute Methode? Die Abstraktion der Bewegung. Was ist die Abstraktion der Bewegung? Die Bewegung im abstrakten Zustande. Was ist die Bewegung im abstrakten Zustande? Die rein logische Formel der Bewegung, oder die Bewegung der reinen Vernunft. Worin besteht die Bewegung der reinen Vernunft? Sich zu setzen, sich sich selbst entgegenzusetzen, und schließlich wieder sich mit sich selbst in Eins zu setzen, sich als These, Antithese, Synthese zu formulieren, oder schließlich sich zu setzen, sich zu negieren und ihre Negation zu negieren."

„Wie stellt es die Vernunft an, um sich als bestimmte Kategorie hinzustellen, zu setzen? Das ist die Sache der Vernunft selbst und ihrer Apologeten."

„Aber, einmal dahin gelangt, sich als These zu setzen, spaltet sich diese These, indem sie sich sich selbst entgegenstellt, in zwei widersprechende Gedanken, in positiv und negativ, in Ja und Nein. Der Kampf dieser beiden gegensätzlichen, in der Antithese enthaltenen Elemente, bildet die dialektische Bewegung. Das Ja wird Nein, das Nein wird Ja, das Ja wird gleichzeitig Ja und Nein, das Nein wird gleichzeitig Nein und Ja; auf diese Weise halten sich die Gegensätze die Wage, neutralisieren sie sich, heben sie sich auf. Die Verschmelzung dieser beiden widersprechenden Gedanken bildet einen neuen Gedanken, die Synthese derselben. Dieser neue Gedanke spaltet sich wiederum in zwei widersprechende Gedanken, die ihrerseits wiederum eine neue Synthese bilden. Aus dieser Zeugungsarbeit erwächst eine Gruppe von Gedanken. Diese Gedankengruppe verfolgt dieselbe dialektische Bewegung, wie eine einfache Kategorie, und hat zur Antithese eine gegensätzliche Gruppe. Aus diesen zwei Gedankengruppen entsteht eine neue Gedankengruppe, die Synthese beider."

„Wie aus der dialektischen Bewegung der einfachen Kategorien die Gruppe entsteht, so entsteht aus der dialektischen Bewegung der Gruppen die Reihe (série), und aus der dialektischen Bewegung der Reihen das ganze System. Man wende diese Methode auf die Kategorien der politischen Oekonomie an, und man hat die Logik und die Metaphysik der politischen Oekonomie, oder mit anderen Worten, man hat die aller Welt bekannten ökonomischen Kategorien in eine wenig bekannte Sprache übersetzt, in der sie aussehen, als seien sie soeben funkelneu einem reinen Vernunftskopf entsprungen; dergestalt scheinen diese Kategorien einander zu erzeugen, sich zu verketten und aneinander zu gliedern, vermittelst der bloßen Tätigkeit der dialektischen Bewegung ... So ist für Hegel Alles, was geschehen ist, und noch geschieht, genau das, was in seinem eigenen Denken vor sich geht. So ist die Philosophie der Geschichte nur mehr die Geschichte der Philosophie, seiner eigenen Philosophie."

Im Vorwort zur zweiten Auflage des „Kapital" spricht Marx weiter von diesem Kardinalfehler der Hegelschen Dialektik und hebt die Differenz zwischen der materialistischen und der idealistischen Dialektik hervor:

„Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle."

„Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinah 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war ... Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken."

„In ihrer mystifizierten Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Aergernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt,

* Zweites Kapitel, § 1 (in der „Ersten Bemerkung").

jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist."

Ueber das Hegelsche Gesetz des Umschlagens von quantitativen Unterschieden in qualitative spricht Marx in dem Kapitel über „Rate und Masse des Mehrwerts", wo er die Bedingungen untersucht, die der Verwandlung des mittelalterlichen Handwerksmeisters in den Kapitalisten zugrunde liegen: „Der Geld- oder Warenbesitzer verwandelt sich erst wirklich in einen Kapitalisten, wo die für die Produktion vorgeschossene Minimalsumme weit über dem mittelaltrigen Maximum steht. Hier, wie in der Naturwissenschaft, bewährt sich die Richtigkeit des von Hegel in seiner Logik entdeckten Gesetzes, daß bloß quantitative Veränderungen auf einem gewissen Punkt in qualitative Unterschiede umschlagen"*.

Man höre noch eine andere Bemerkung zu diesem Punkt; bei Erwähnung der Widersprüche, in die John Stuart Mill gerät, in seinem Bemühen, die Ricardosche Profittheorie mit Seniors Theorie der „Abstinenz" zu versöhnen, sagt Marx**: „So fremd ihm der Hegelsche ‚Widerspruch', die Springquelle aller Dialektik, so heimisch ist er in platten Widersprüchen." — *D. Rjazanov.*

[5] Von hohem Interesse für die Analyse der Entwicklung, die Marx in seinen philosophischen Anschauungen durchmachte, ist Marxens Brief vom 30. Oktober 1843 an Feuerbach; indem er diesen auffordert, gegen Schelling aufzutreten, schreibt er: „Sie sind gerade dazu der Mann, weil Sie der u m g e k e h r t e S c h e l l i n g sind. Der — wir dürfen das Gute von unserem Gegner glauben — der a u f r i c h t i g e J u g e n d g e d a n k e Schellings, zu dessen Verwirklichung er indessen kein Zeug hatte, als die Imagination, keine Energie, als die Eitelkeit, keinen Treiber, als das Opium, kein Organ, als die Irritabilität eines weiblichen Rezeptionsvermögens, dieser aufrichtige Jugendgedanke Schellings, der bei ihm ein phantastischer Jugendtraum geblieben ist, er ist Ihnen zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zu männlichem Ernst geworden. Schelling ist daher Ihr a n t i z i p i e r t e s Zerrbild, und sobald die Wirklichkeit dem Zerrbilde gegenübertritt, muß es in Dunst, in Nebel zerfließen. Ich halte Sie daher für den notwendigen, natürlichen, also durch Ihre Majestäten, die Natur und die Geschichte, berufenen Gegner Schellings. Ihr Kampf mit ihm ist der Kampf der Imagination von der Philosophie mit der Philosophie selbst"***. Demnach verstand Marx den „Jugendgedanken Schellings" im Sinne eines materialistischen Monismus. Feuerbach teilte jedoch diese Marxsche Ansicht nicht, wie aus seiner Antwort an Marx ersichtlich†. Er ist der Ansicht, Schelling habe schon in seinen ersten Werken „nur den Idealismus des G e d a n k e n s in den Idealismus der I m a g i n a t i o n verwandelt, den Dingen ebensowenig Realität eingeräumt als dem Ich, nur daß es einen

* Marx, „Kapital". Bd. I, im 9. Kapitel.

** Ebendort, 22. Kapitel, 3. Abschnitt.

*** Karl Grün, „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß". 1874. Bd. I, S. 361.

† Ebendort, S. 402.

anderen Schein hatte, weil er statt des bestimmten Ich das unbestimmte Absolute setzte und dem Idealismus einen pantheistischen Anstrich gab." — *G. Plechanow.*

[6] Noch deutlicher ist dies zu ersehen aus dem von uns im I. Bande des „Marx-Engels-Archivs" veröffentlichten Teil der „Deutschen Ideologie"; daselbst auch der Originaltext der Thesen über Feuerbach. — *D. Rjazanov.*

[7] Engels schrieb: „Der Entwicklungsgang Feuerbachs ist der eines — freilich nie ganz orthodoxen — Hegelianers zum Materialismus hin, eine Entwicklung, die auf einer bestimmten Stufe einen totalen Bruch mit dem idealistischen System seines Vorgängers bedingt. Mit unwiderstehlicher Gewalt drängt sich ihm schließlich die Einsicht auf, daß die Hegelsche vorweltliche Existenz der ‚absoluten Idee', die ‚Präexistenz der logischen Kategorien', ehe denn die Welt war, weiter nichts ist als ein phantastischer Ueberrest des Glaubens an einen außerweltlichen Schöpfer; daß die stoffliche, sinnlich wahrnehmbare Welt, zu der wir selbst gehören, das einzig Wirkliche, und daß unser Bewußtsein und Denken, so übersinnlich es scheint, das Erzeugnis eines stofflichen körperlichen Organs, des Gehirns ist. Die Materie ist nicht ein Erzeugnis des Geistes, sondern der Geist ist selbst nur das höchste Produkt der Materie. Dies ist natürlich reiner Materialismus"*. — *G. Plechanow.*

[8] Friedrich Albert Lange behauptet: „Der echte Materialist wird stets geneigt sein, seinen Blick auf das große Ganze der äußeren Natur zu richten und den Menschen als eine Welle im Ozean ewiger Stoffbewegung zu betrachten. Die Natur des Menschen ist für den Materialisten nur ein Spezialfall der allgemeinen Physiologie, wie das Denken nur ein Spezialfall in der Kette physischer Lebensprozesse"**. Aber Théodore Dezamy geht in seinem „Code de la Communauté" (Paris 1843) gleichfalls von der menschlichen Natur (dem „menschlichen Organismus") aus, und trotzdem wird niemand bezweifeln, daß er die Anschauungen des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts geteilt hat. Uebrigens wird Dezamy von F. A. Lange überhaupt nicht erwähnt, während Marx ihn zu den französischen Kommunisten zählt, bei denen der Kommunismus in höherem Maße wissenschaftlich war als zum Beispiel bei Cabet. „Dezamy, Gay etc. — sagt Marx — entwickeln, wie Owen, die Lehre des Materialismus als die Lehre des realen Humanismus und als die logische Basis des Kommunismus ..." („Heilige Familie"***). Zu der Zeit, als Marx und Engels die hier zitierte Schrift verfaßten, gingen sie in der Beurteilung der Feuerbachschen Philosophie noch auseinander. Marx nannte sie den „mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus". („Wie aber Feuerbach auf theoretischem Gebiete, stellte der französische und englische Sozialismus und Kommunismus auf praktischem Gebiete den mit dem Humanismus

* Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie". (Neu herausgegeben als Band 3 der „Marxistischen Bibliothek", S. 31.)

** F. A. Lange, „Geschichte des Materialismus". 6. Aufl., Leipzig 1898. Buch II, S. 74.

*** Fr. Mehring, „Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels". 3. Aufl., Bd. II, S. 240.

zusammenfallenden Materialismus dar.") Ueberhaupt betrachtete Marx den Materialismus als die notwendige theoretische Grundlage des Kommunismus und Sozialismus. Engels dagegen vertrat die Ansicht, daß der alte Gegensatz des Spiritualismus und Materialismus von Feuerbach ein für allemal überwunden worden sei („Heilige Familie"*). Später dann, wie wir gesehen haben, konstatiert er gleichfalls in der Entwicklung Feuerbachs die Evolution vom Idealismus zum Materialismus. — *G. Plechanow.*

[9] Schon zu dieser Zeit schrieb Feuerbach den folgenden denkwürdigen Satz: „So entgegengesetzt auch der praktische, die Spekulation verschmähende Realismus in den Systemen des sogenannten Sensualismus und Materialismus der Engländer und Franzosen dem Geiste des ganzen Spinoza ist, so haben sie doch ihren letzten Grund in jener Anschauung von der Materie, die Spinoza als Metaphysiker in dem berüchtigten Satze aussprach: Die Materie ist ein Attribut Gottes"**. — *G. Plechanow.*

[10] In der „Heiligen Familie" vermerkt Marx: „Hegels Geschichte der Philosophie stellt den französischen Materialismus als Realisierung der spinozistischen Substanz dar"***. — *G. Plechanow.*

[11] „Wie erkennen wir die äußere Welt? — Wie erkennen wir die innere Welt? Wir haben ja keine anderen Mittel für uns als für Andere! Weiß ich denn etwas von mir ohne Sinne? Existiere ich, wenn ich nicht außer mir, d. h. außer meiner Vorstellung existiere? Woher weiß ich aber, daß ich existiere, nicht in der Vorstellung, sondern sinnlich, wirklich, wenn ich nicht durch die Sinne mich wahrnehme?"† — *G. Plechanow.*

[12] Hier empfehlen wir der Aufmerksamkeit des Lesers besonders den Satz aus Engels' „Anti-Dühring": daß die Gesetze der äußeren Natur und diejenigen, welche das körperliche und geistige Dasein das Menschen selbst regeln, „zwei Klassen von Gesetzen sind, die wir höchstens in der Vorstellung, nicht aber in der Wirklichkeit von einander trennen können"††. Das ist dieselbe Lehre von der Einheit des Seins und des Denkens, des Objekts und des Subjekts. Ueber Raum und Zeit vergleiche man das fünfte Kapitel des ersten Abschnittes der genannten Schrift. Aus diesem Kapitel wird ersichtlich, daß Raum und Zeit für Engels wie für Feuerbach nicht nur Formen der Anschauung, sondern auch Formen des Seins waren. — *G. Plechanow.*

[13] Feuerbach sagte von seiner Philosophie: „Meine Philosophie kann nicht durch die Feder erschöpft werden, findet nicht Platz auf dem Papier." Aber dieser Satz hatte für ihn nur theoretischen Sinn. Er erklärt weiter: „Denn für

* Ebendort, Bd. II, S. 232, S. 196.

** Karl Grün, „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß". Bd. I, S. 324 u. 325.

*** Mehring, „Aus dem literarischen Nachlaß ..." Bd. II, S. 240.

† Feuerbach, „Nachgelassene Aphorismen"; bei K. Grün, Bd. II, S. 311.

†† Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft". S. 112 u. 113.

sie — d. h. für die Feuerbachsche Philosophie *(G. P.)* — ist nicht das Gedachte das Wahre, sondern das, was zwar auch gedacht, aber auch gesehen, gehört und gefühlt wird."* — G. Plechanow.

[14] Mehr noch. Nach seiner Rückkehr aus der Verbannung veröffentlichte Tschernyschewski einen Artikel über den „Charakter des menschlichen Wissens", in welchem er sehr scharfsinnig nachwies, daß ein Mensch, der die Existenz der äußeren Welt bezweifle, seine eigene Existenz bezweifeln müsse. Tschernyschewski war und blieb stets treuer Anhänger Feuerbachs. Der Grundgedanke des erwähnten Artikels läßt sich in den folgenden Sätzen Feuerbachs ausdrücken: „Ich bin nicht unterschieden von den Dingen und Wesen außer mir, weil ich mich unterscheide, sondern ich unterscheide mich, weil ich physisch, körperlich, tatsächlich unterschieden bin. Das Bewußtsein setzt das Sein voraus, ist nur bewußtes Sein, nur das Seiende als Gewußtes, Vorgestelltes"**. — *G. Plechanow.*

[15] Feuerbach bezeichnete die Denker, welche die Elemente der alten Philosophie wieder erwecken wollten, als Wiederkäuer. Solcher „Wiederkäuer" gibt es leider auch heutzutage sehr viele. In Deutschland, zum Teil auch in Frankreich haben sie eine große Literatur geschaffen; und jetzt beginnen sich diese Geschöpfe auch in Rußland zu vermehren. — *G. Plechanow.*

[16] Genau so verfahren Ernst Mach und seine Anhänger. Sie verwandeln zunächst das Fühlen in ein selbständiges, von dem fühlenden Körper unabhängiges Wesen, das bei ihnen Element heißt, und dann verkünden sie, in diesem Wesen sei die Lösung des Widerspruchs zwischen Sein und Denken, Subjekt und Objekt gegeben. Daraus erhellt, wie groß der Irrtum derer, die versichern, daß Mach Karl Marx nahestehe. — *G. Plechanow.*

[17] Daraus erklären sich die Vorbehalte, die Feuerbach stets macht, wenn er über den Materialismus spricht. So sagt er z. B.: „Rückwärts stimme ich den Materialisten vollkommen bei, aber nicht vorwärts"***. Was er damit sagen wollte, erhellt aus den folgenden Worten: „Mir gilt auch die Idee, aber nur auf dem Gebiete der Menschheit, der Politik, der Moral, nicht auf dem Gebiete der Natur, der Physiologie"†. Woher aber die Idee in der Politik und Moral? Diese Frage wird dadurch noch nicht gelöst, daß man das „Gelten" der Idee konstatiert. — *G. Plechanow.*

[18] Im übrigen ist auch für Feuerbach das „menschliche Wesen" Produkt der Geschichte. So sagt er: „Ich denke nur als ein durch die Geschichte erzogenes, verallgemeinertes, mit dem Ganzen, der Gattung, dem Geist der Weltgeschichte vereinigtes Subjekt; meine Gedanken haben ihren Anfang und Grund nicht unmittelbar in meiner besonderen Subjektivität, sondern sind Resultate; ihr Anfang und Grund ist der Anfang und Grund der Weltgeschichte selbst"††. Wir finden demnach schon bei Feuerbach Keime einer materia-

* Feuerbach, „Nachgelassene Aphorismen"; bei K. Grün, Bd. II, S. 306.

** Ebendort, Bd. II, S. 306.

*** Ebendort, Bd. II, S. 308.

† Ebendort, Bd. II, S. 307.

†† Ebendort, Bd. I, S. 309.

listischen Auffassung der Geschichte. Doch geht er in dieser Hinsicht nicht über Hegel hinaus (siehe unseren Artikel: „Zu Hegels sechzigstem Todestag", in der „Neuen Zeit" 1892), ja bleibt sogar hinter ihm zurück. Gleich Hegel unterstreicht er die Bedeutung dessen, was der große deutsche Idealist die geographische Grundlage der Weltgeschichte nannte. Er sagt: „Die Laufbahn der Geschichte der Menschheit ist allerdings eine ihr vorgezeichnete, weil der Mensch dem Laufe der Natur folgt, wie ersichtlich am Lauf der Ströme. Die Menschen ziehen dahin, wo sie Platz finden, und zwar einen ihnen entsprechenden Platz. Die Menschen lokalisieren sich, sie werden bestimmt durch den Ort, wo sie sind. Das Wesen Indiens ist das Wesen des Inders. Er ist, was er ist, was er geworden, nur das Produkt der indischen Sonne, der indischen Luft, des indischen Wassers, der indischen Pflanzen und Tiere. Wie sollte also der Mensch nicht ursprünglich aus der Natur entsprungen sein? Die Menschen, die sich in alle Natur schicken, sind entsprungen aus einer Natur, die keinem Extrem huldigte"*. — *G. Plechanow.*

[19] Siehe „Das Elend der Philosophie", zweiter Teil, erste und zweite „Bemerkung". Es muß jedoch bemerkt werden, daß auch Feuerbach die Hegelsche Dialektik vom materialistischen Standpunkt kritisierte. „Was ist eine Dialektik — sagt er —, die im Widerspruch steht mit der natürlichen Entstehung und Entwicklung? Was ihre ‚Notwendigkeit'? Was die ‚Objektivität' einer Psychologie, einer Philosophie überhaupt, die von der einzigen kategorischen und imperatorischen, grund- und stichhaltigen Objektivität, der Objektivität der leiblichen Natur abstrahiert, ja in die gänzliche Entfernung von derselben, in die absolute, in die durch kein Fichtesches Nicht-Ich, kein Kantisches Ding an sich beschränkte Subjektivität, die absolute Wahrheit, die Vollendung des Geistes, das Endziel der Philosophie setzt?"** — *G. Plechanow.*

[20] „Bei der Allmählichkeit bleibt der Uebergang von einer Bewegungsform zur anderen immer ein Sprung, eine entscheidende Wendung. So der Uebergang von der Mechanik der Weltkörper zu der der kleineren Massen auf einem einzelnen Weltkörper, ebenso von der Mechanik der Massen zu der Mechanik der Moleküle — die Bewegungen umfassend, die wir in der eigentlich sogenannten Physik untersuchen" usw. (Engels im „Anti-Dühring"***.) — *G. Plechanow.*

[21] Plechanow überschätzt die Bedeutung, die den Arbeiten von de Vries zukommt. Es wird von Interesse sein, die Aeußerung eines der größten Botaniker des 19. Jahrhunderts, des verstorbenen Timirjasew, zu hören; dieser konsequente Darwinist betrachtet die de Vries'schen Arbeiten als einen Versuch, die Bedeutung des Darwinismus zu vermindern.

„Besondere Aufmerksamkeit lenkte de Vries auf sich mit seiner Behauptung, es sei ihm gelungen, ausdrücklich nicht in allmählicher Veränderung unter Einfluß bestimmter Bedingungen, sondern in sprunghaften Vorgängen den tatsächlichen Bildungsprozeß neuer Arten zu entdecken. Aber de Vries ist

* Ebendort, Bd. II, S. 330.

** Ebendort, Bd. I, S. 399.

*** Engels, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft". S. 57.

sich vollauf bewußt, daß durch diese sprunghaften Vorgänge die Anpassung der Organismen unmöglich erklärt werden kann; er ist sich bewußt, daß für diese ihre wichtigste Besonderheit nur der Darwinismus eine Erklärung gibt; er formuliert sein Verhältnis zum Darwinismus folgendermaßen: die natürliche Auslese bewirke nicht die Entstehung der Arten, sondern die Vernichtung der nicht anpassungsfähigen Arten. Obgleich diese Differenz zwischen den beiden Theorien nicht groß ist, so wird sie doch schon in dieser Form zu einem Spiel mit Worten, zur Anwendung des Wortes Art in zweimal vollständig verschiedener Bedeutung. Als Darwin sein Buch ‚Ueber die Entstehung der Arten' erscheinen ließ, hatte er die allgemein akzeptierten ‚guten' Arten — in der Linnéschen Bedeutung — im Sinn. Schon nach der Veröffentlichung dieses Werks verwies der französische Botaniker Jordan auf das Vorhandensein kleinerer Gruppen innerhalb der Grenzen der allgemein angenommenen Art, — von Gruppen, die sich durch dieselbe Stetigkeit auszeichnen, die als das Kennzeichen der Arten galt. Diese Formen werden nach dem Namen ihres Entdeckers die Jordanschen Arten genannt, die ganze Richtung aber, die auf die Zerlegung der alten Artgruppen in kleinere Gruppen abzielt, — Jordanismus. Diese neuen, beim Erscheinen des Darwinschen Werks nicht bekannten Arten sind es nun, die de Vries in seiner Formel begreift. Ich muß bemerken, daß das Faktum selbst der Aufmerksamkeit Darwins nicht entgangen ist; er verwies auf das gleichzeitige Bestehen von Spielarten, die offenbar durch Kreuzung nicht verschwinden und diese Eigenschaft mit den Arten gemeinsam haben, d. h. Darwin wußte von der Existenz dessen, was man dann nach Jordan als kleine Arten zu bezeichnen begann und was zu seiner Zeit als Spielart galt. De Vries nennt also die Spielarten Darwins (und aller seiner Zeitgenossen) Arten in der späteren, Jordanschen Bedeutung, woraus bei ihm folgt, daß kraft der Auslese nicht neue Arten sich bilden, vielmehr bereits gebildete, aber nicht anpassungsfähige Arten untergehen. Wie dem nun sei, für die Bildung echter Arten findet de Vries ebenso wie Darwin keinen anderen Erklärungsgrund als die Auslese; er kann ohne dies Grundprinzip nicht auskommen, weil er den Unterschied zwischen einfacher Veränderlichkeit und Anpassung wohl begreift. Das gleiche läßt sich von Korshinski nicht sagen. Dieser verwandelte sich aus einem fanatischen Darwinisten plötzlich in einen ausgemachten Anti-Darwinisten; er glaubte eine Theorie entdecken zu können, die den Darwinismus erledigen würde, — während er in Wirklichkeit (entsprechend der in vier Jahrzehnten vor sich gegangenen Materialaufhäufung) nur die Liste der Beispiele für plötzliche große Veränderungen weiter vermehrte, die schon Darwin in seinen zwei Büchern im Ueberfluß zusammengestellt hatte. So blieb denn auch der Unterschied zwischen einfacher Veränderung und Anpassung, d. h. der Hauptinhalt des Darwinismus, für Korshinski unbegreiflich. Es muß noch bemerkt werden, daß der Versuch von de Vries, Korshinski u. a. prinzipiell nichts geändert und — sogar in dem Spezialproblem der Veränderlichkeit — den Thesen Darwins nichts neues hinzugefügt hat. Darwin hatte gleichfalls zwei mögliche Formen der Veränderung angenommen: eine schroffe, in Sprüngen erfolgende, und eine mehr all-

mähliche und allgemeine; auch heute liegt kein zwingender Grund vor, der ersteren ausschließliche Bedeutung zuzuschreiben oder auch nur den Vorrang zu geben"*.

Uebrigens ist zu bemerken, daß Plechanow den in diesem Zusammenhang genannten Armand Gautier wohl mit Alexis Jordan verwechselt hat. Die Leistungen des hervorragenden Chemikers Gautier gehören einem ganz anderen Gebiet an: was er in seinen Arbeiten nachwies, war die Einheit des Organischen und des Anorganischen.

Plechanow hätte sich heutzutage auf die Plancksche Quantentheorie berufen können, die nun auch in die Welt der elektromechanischen Prozesse „Sprunghaftes" einführt. Das Quantum — das Energie-Element — selbst ist eine qualitative Differenz, die als Resultat quantitativer Veränderungen in Erscheinung tritt. So wie eine bestimmte Akkumulation von Geld — als quantitative Veränderung — erheischt wird zum Erhalt eines Minimums oder Quantums, das notwendig zur Verwandlung dieses Geldes in Kapital, — genau so muß nach der Theorie Plancks eine Akkumulation elektrischer Energie — als quantitative Veränderung — stattfinden, bis ein Quantum, ein bestimmtes Energiemaß vorliegt, das notwendig zur Erzeugung eines bestimmten Effekts. Daß diese Plancksche Theorie mühelos in die Theorie der sprunghaften Entwicklung einzufügen ist, bezeugt Planck selbst. Er übt Kritik an dem Satz von der „Stetigkeit aller dynamischen Wirkungen", früher unbestrittene Voraussetzung aller physikalischen Theorien, die sich in Anlehnung an Aristoteles zu der Formel verdichtet hatte: natura non facit saltus („die Natur macht keine Sprünge").

„Aber auch in diese von altersher stets respektierte Feste der physikalischen Wissenschaft hat die heutige Forschung eine bedenkliche Bresche geschlagen. Diesmal sind es die Prinzipien der Thermodynamik, mit denen auf Grund neuerer Erfahrungstatsachen jener Satz in Kollision geraten ist, und wenn nicht alle Zeichen trügen, so sind die Tage seiner Gültigkeit gezählt. Die Natur scheint in der Tat Sprünge zu machen, und zwar solche von recht sonderbarer Art." „Auf alle Fälle hat die Quantenhypothese zu der Vorstellung geführt, daß es Veränderungen in der Natur gibt, die nicht stetig, sondern explosionsartig verlaufen" usw.**

Die Marxsche Dialektik gab von vornherein die Synthese der allmählichen Evolution und der katastrophenartigen, sprunghaften Entwicklung. Diese Katastrophen sind für sie notwendiges Moment des dialektischen Prozesses. Und dies macht den Hauptunterschied der Dialektik von der Evolution.

Jeder neue Fortschritt, den die Naturwissenschaft macht, erbringt neue Beweise dafür, daß alles in Bewegung, in Entwicklung ist. Die jüngsten Erfolge der Physik und Chemie haben gezeigt, daß auch in der Welt der „leblosen" chemischen Elemente Leben und Bewegung herrscht, daß diese Welt

* K. Timirjasew, „Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Biologie im 19. Jahrhundert" [russisch]. Moskau 1908. S. 94—96.

** Max Planck, „Physikalische Rundblicke. Gesammelte Reden und Aufsätze". Leipzig 1922. S. 72 u. 75.

sich ebenso entwickelt und umbildet wie die Welt der Organismen. Alles lebt und bewegt sich, alles befindet sich im Prozesse ewiger dialektischer Veränderung. — Man vergleiche auch das neuestens von uns im II. Band des „Marx-Engels-Archivs" veröffentlichte Engelssche Manuskript über „Dialektik und Natur". — *D. Rjazanov.*

[22] Napoleon I. sagt*: „La nature des armes décide de la composition des armées, des places de campagne, des marches, des positions, des ordres de bataille, du tracé et des profils des places fortes; ce que met une opposition constante entre le système de guerre des anciens et celui des modernes". („Die Natur der Waffen entscheidet über die Zusammensetzung der Heere, über die Kriegsschauplätze, die Märsche, Stellungen, Schlachtordnungen, über Anlage und Profilierung der festen Plätze; dies schafft einen durchgehenden Gegensatz zwischen dem Kriegssystem des Altertums und dem der Neuzeit.") — *G. Plechanow.*

[23] Das bedeutendste Werk, das auf diesem Gebiet seit Erscheinen der Plechanowschen Schrift herauskam, ist das Buch des französischen Geographen Brunhes: „Menschliche Geographie" („Géographie humaine", 1910). Im Russischen eine umfangreiche „Abhandlung über die Entwicklung der anthropogeographischen Ideen" von L. Sinitzki (1908). Unter den deutschen Geographen, die sich mit dem Einfluß der geographischen Umwelt auf den Menschen — und umgekehrt — beschäftigen, ist Alfred Hettner der hervorragendste. Von ihm stammt auch der knapp gefaßte Beitrag über „Die geographischen Bedingungen der menschlichen Wirtschaft" im „Grundriß der Sozialökonomik"**. Auf diese Abhandlung stützt sich auch N. Bucharin in der „Theorie des historischen Materialismus" (§ 30: „Die Natur als Milieu für die Gesellschaft"). — *D. Rjazanov.*

[24] Es ist bezeichnend, daß Plechanow schon in seiner Schrift über Rodbertus' ökonomische Theorie sich ausführlicher mit dem Problem der Eroberung und Unterwerfung befaßt hat. Rodbertus ging nach seiner Ansicht nicht über die Grenzen jener Geschichtsphilosophie hinaus, die zu Anfang des 19. Jahrhunderts, vertreten durch Augustin Thierry, den ganzen Verlauf der englischen Geschichte damit zu erklären versucht hatte, daß „il y a une conquête là dessous, tout cela date d'une conquête" (daß dahinter eine Eroberung stecke, daß dies eben alles von einer Eroberung herrühre). Plechanow formuliert seinen Haupteinwand gegen diese Auffassung: „Schon in den Werken Thierrys macht sich die ganze Inkonsequenz und Unhaltbarkeit dieser Anschauung bemerkbar. Wenn diese Gewalttheorie noch nach einer gewissen Wahrscheinlichkeit aussieht, solange es sich um die ‚Statik' einer gegebenen Gesellschaftsordnung handelt, so erweist sie sich jedenfalls als absolut unbrauchbar für die Erklärung des Entwicklungsprozesses dieser Gesellschaft für den Nachweis der Ursachen, durch welche die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse umgewandelt werden". — *D. Rjazanov.*

[25] Schon Mill — der damit nur das Wort „eines der größten Denker unserer

* „Précis des guerres de César". Paris 1836. p. 87 et 88.

** „Grundriß der Sozialökonomik", II. Abt., I. Teil, 2. Aufl. 1923. S. 1—56.

Zeit" wiederholte — hatte gesagt*: „Of all vulgar modes of escaping from the consideration of the effect of social and moral influences of the human mind, the most vulgar is that of attributing the diversities of conduct and character to inherent natural differences". („Von allen vulgären Moden, sich um die Betrachtung der Wirkung sozialer und moralischer Einflüsse auf den menschlichen Geist herumzudrücken, ist die vulgärste die, welche die Verschiedenheiten des Verhaltens und des Charakters angeborenen natürlichen Unterschieden zuschreiben will.") — *G. Plechanow.*

[26] Ueber den Einfluß der Oekonomie auf die Gestaltung der Gesellschaftsverhältnisse, insbesondere der Rechtsbeziehungen, vergleiche man auch die noch heute lesenswerten materialreichen Schriften des russischen Oekonomen N. I. Sieber, den Marx im Vorwort zur zweiten Auflage des „Kapital", Bd. I, erwähnt. In erster Linie sind seine 1883 erschienenen „Abhandlungen über die primitive ökonomische Kultur" zu nennen, ferner die unter dem Titel „Recht und Oekonomie" im zweiten Bande seiner Gesammelten Werke (St. Petersburg 1900) zusammengestellten Aufsätze. — *D. Rjazanov.*

[27] Der deutsche Philosoph Ludwig Noiré (1829—1889), der von den fachmäßigen Historikern der Philosophie fast durchweg ignoriert wird, war schon in einer seiner frühesten Schriften („Der monistische Gedanke", Leipzig 1875) als Anhänger eines dem Spinozismus nahestehenden Monismus aufgetreten. Er nimmt die Einheit der Materie und des Geistes zum Ausgangspunkt. Außer dem von Plechanow angeführten Werk über den „Ursprung der Sprache" ist noch seine nicht minder interessante Schrift „Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit" (Mainz 1890) zu nennen. — *D. Rjazanov.*

[28] Es sei hier ein Hinweis gestattet auf unsern in der russischen Zeitschrift „Sowremenny Mir" (September und November 1908) erschienenen Artikel „Ueber die sogenannten religiösen Sehnsüchte in Rußland". Wir behandelten dort auch die Bedeutung der Technik für die Entwicklung der religiösen Vorstellungen. — *G. Plechanow.*

[29] Bekanntlich gab es in Rußland im Herbst 1905 einige Marxisten, die nicht so urteilten. Sie hielten eine s o z i a l i s t i s c h e Revolution in Rußland für möglich, als ob die Produktivkräfte in diesem Lande für eine sozialistische Revolution schon hoch genug entwickelt gewesen wären. — *G. Plechanow.*

[30] Engels sagt in seinem Werk über den „Ursprung der Familie, des Staats und des Privateigentums", daß es reine Jägervölker nur in der Vorstellung der Gelehrten gebe. Die Jägervölker seien zugleich auch „Sammelvölker". Jedoch übt die Jagd, wie wir gesehen haben, auf die Entwicklung der Anschauungsweise und des Geschmacks dieser Völker den tiefsten Einfluß aus. — *G. Plechanow.*

[31] Plechanow entwickelte diesen Punkt ausführlicher in seinem Aufsatz über „Die französische dramatische Literatur und die französische Malerei des XVIII. Jahrhunderts vom Standpunkte der Soziologie".

„Wenn man sagt, die Kunst — desgleichen die Literatur — sei ein Spiegelbild des Lebens, so wird damit ein zwar richtiger, aber doch sehr unbestimmter Gedanke ausgesprochen. Will man begreifen, i n w e l c h e r W e i s e die Kunst das Leben abspiegelt, so muß man den Mechanismus dieses Lebens selbst begriffen haben. Bei den zivilisierten Völkern stellt aber der Kampf der Klassen eine der wichtigsten Triebfedern in diesem Mechanismus dar. Und nur, wenn man diese Triebfeder untersucht, nur wenn man den Kampf der Klassen ins Auge faßt und seine vielfältigen Peripetien studiert, wird man sich über die ‚geistige' Geschichte der zivilisierten Gesellschaft in halbwegs befriedigendem Maße Klarheit verschaffen können; der ‚Ideenprozeß' dieser Gesellschaft spiegelt die Geschichte ihrer Klassen und des wechselseitigen Kampfes dieser Klassen wider."

Im selben Aufsatz spricht Plechanow auch über die Gründe, die den Erfolg der Davidschen Malerei verursachten.

Dem Thema, mit dem sich Plechanow befaßte, widmete auch der deutsche Kunsthistoriker W. Hausenstein einige Untersuchungen; so z. B. in seinem Buche: „Rokoko. Französische und deutsche Illustratoren des achtzehnten Jahrhunderts"*. — *D. Rjazanov.*

[32] In seiner Polemik mit den Brüdern Bauer schreibt Marx: „Die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts und namentlich der französische Materialismus" war „nicht nur ein Kampf ... gegen die bestehende Religion und Theologie, sondern eben so sehr ein offener, ein ausgesprochener Kampf gegen die Methaphysik des 17. Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik, namentlich gegen die des Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz", — zugleich aber auch ein Kampf „gegen die bestehenden politischen Institutionen"**. Das ist heute bereits allgemein anerkannt. — *G. Plechanow.*

[33] Dieser Verweis auf Sismondi findet sich schon in Plechanows Artikel: „Einige Worte zur Verteidigung des ökonomischen Materialismus"***.

Sismondi stellt die Sache folgendermaßen dar: In Frankreich zur Zeit Philipps V. bewirkten diese nicht nur allein am Hofe und in den Adelsschlössern gelesenen Romane eine Veränderung der nationalen Sitten dadurch, daß sie dem Adel das Vollkommenheits-Ideal wiesen, nach dem er streben müsse. Die Literatur wirkte auf die Sitten ein. Woher aber stammte sie selbst? Was war es, das die Ritter-Romane ins Dasein rief? Es ist klar: die Ritter-Romane verdankten ihr Dasein nichts anderem als dem Dasein der Ritter-Sitten. — *D. Rjazanov.*

[34] Schon Spinoza („Ethik", Teil III, zweiter Lehrsatz, Anmerkung) hatte gesagt: Viele glauben, sie handelten freiwillig, weil sie wohl ihre Taten, nicht aber deren Ursachen kennen. „So glaubt das Kind, es begehre die Milch freiwillig; der erzürnte Knabe, er wolle die Rache; der Furchtsame die Flucht." Denselben Gedanken äußerte dann Diderot, dessen materialistische Lehre überhaupt ein der theologischen Hülle entledigter Spinozismus war. — *G. Plechanow.*

---

* John Stuart Mill, „Principles of political economy", Vol. I, p. 390.

* 3. Aufl. München 1918.

** Mehring, „Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels". 3. Aufl. 1920. Bd. II, S. 232.

*** Offener Brief an W. Golzew. Wieder abgedruckt in der Plechanowschen Aufsatzsammlung: „Nach zwanzig Jahren" [russisch].

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort des Herausgebers 5

Die Grundprobleme des Marxismus 13

„Sprünge" in Natur und Geschichte 107

Dialektik und Logik 121

Anmerkungen 137

MARXISTISCHE
BIBLIOTHEK

Bisher erschienen 20 Bände
von Marx, Engels, Lenin,
Plechanow u. a. Autoren.

Ausführlicher Prospekt durch
jede gute Buchhandlung.

3428

II-6
D-55 1929 r.
Die grundprob
leme des Mar-
xismus.
3418